

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES FÉMINISTES DE DEUXIÈME GÉNÉRATION ISSUES DE L'IMMIGRATION  
FACE À LA CITOYENNETÉ ET L'IDENTITÉ NATIONALE AU QUÉBEC :  
NE SOMMES-NOUS PAS QUÉBÉCOISES ?

MÉMOIRE PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR  
ROSA PIRES

AVRIL 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Ce mémoire n'aurait jamais pu voir le jour sans cette heureuse rencontre avec ma directrice Geneviève Pagé lors des États généraux sur le féminisme en 2013. Grâce à son appui, j'ai réussi à me faire réadmettre dans un système universitaire qui erre parfois en ne tenant pas compte, entre autres choses, qu'il s'est passé presque vingt ans d'apprentissages et d'expériences de vie entre la dernière note au bulletin et la demande d'admission à un programme de maîtrise. En ce sens, je tiens également à remercier Dan O'Meara, directeur par intérim du département pour m'avoir admise au programme. Pour son soutien continu, sa confiance en mes capacités et le défi intellectuel auquel Geneviève Pagé m'a invitée, non en tant que professeure, mais en tant que paire, je dois à ma directrice plus que des remerciements, mais l'expression d'une sincère gratitude.

Je dois aussi une fière chandelle à Alain G. Gagnon, mon codirecteur, qui m'a offert une écoute quotidienne, de précieux conseils et la confiance intellectuelle nécessaire à toute personne engagée dans la poursuite d'une plus grande justice sociale. Le sens de l'engagement social qui m'a menée vers le choix de ce sujet de maîtrise, je le tiens sans aucun doute de mon père, l'exilé, et de mon grand-père maternel, l'immigrant, qui m'ont tous deux transmis à travers leurs récits de vie, une perspective de l'histoire de la Révolution tranquille au Québec que je n'ai jamais entendue sur les bancs d'université.

Évidemment, sans les voix engagées que m'ont prêtées si généreusement les dix magnifiques femmes dont les savoirs et les expériences de vie sont au cœur de ce

mémoire, ce projet n'aurait pas été possible. Je les remercie infiniment pour la confiance qu'elles m'ont accordée. Ce fut pour moi un privilège de joindre ma voix aux leurs. Puis ce travail existe aussi grâce à ma mère, parce que sa voix n'a pas toujours été entendue à la hauteur de sa résilience, ce mémoire lui est entièrement dédié.

Je tiens également à remercier le Collectif de recherche interdisciplinaire sur la contestation (CRIC) pour la bourse de rédaction que le groupe m'a octroyée et sans laquelle les derniers mois de rédaction auraient pu s'avérer passablement plus difficiles.

Enfin, je remercie ma petite famille, Benoît, Maïté et Thomas, car sans leur amour il m'est impossible de rêver l'idée d'un Québec inclusif et plus égalitaire.



## TABLES DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS .....	i
TABLES DES MATIÈRES .....	iii
LISTE DES FIGURES .....	vii
LISTE DES TABLEAUX .....	vii
LISTES DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES .....	viii
RÉSUMÉ .....	ix
ABSTRACT .....	x
RESUMO .....	xi
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I	
LA PROBLÉMATIQUE ET LE CADRE THÉORIQUE .....	10
1.1 La problématique .....	10
1.1.1 Les « oubliées » d'une citoyenneté dichotomique .....	10
1.1.2 L'absence de postures intersectionnelles dans les théories féministes québécoises/canadiennes sur la citoyenneté .....	18
1.1.3 La deuxième génération issue de l'immigration en tant que « problème » .....	20

1.1.4	Cartographier les tensions féministes en contexte québécois : des « Yvettes » aux « Janettes » .....	25
1.1.5	Problématique, questions et objectifs de la recherche .....	29
1.2	Les cadres conceptuels .....	32
1.2.1	Standpoint theory ou théorie du point de vue situé.....	33
1.2.2	Prismes féministes : Intersections de sexe/genre, race/ethnie, classe et nation.....	35
1.3	Les concepts clés .....	39
1.3.1	Les féministes de deuxièmes générations issues de l'immigration (F2GN) comme groupe social. ....	39
1.3.2	Femmes/féministes de la majorité.....	41
1.3.3	La citoyenneté et ses « lisières ».....	41
1.3.4	Le discours identitaire national au Québec .....	44
 CHAPITRE II		
	MÉTHODOLOGIE.....	49
2.1	Une recherche qualitative .....	49
2.2	Entrevues semi-dirigées.....	50
2.3	Stratégies de recrutement.....	51
2.3.1	Méthode de la « boule de neige » .....	51
2.3.2	Contexte et lieux de recrutement .....	53
2.4	Critères de sélection.....	54
2.4.1	Une autodéfinition de féministe .....	55
2.4.2	La classification de deuxième génération .....	56
2.4.3	Les formes d'engagement citoyen .....	57
2.5	Considérations éthiques et limites de l'échantillon .....	59

2.6	Analyse des données.....	61
-----	--------------------------	----

### CHAPITRE III

	PRÉSENTATION DES RÉSULTATS.....	64
--	---------------------------------	----

3.1	Profils des participantes et de leurs familles.....	64
-----	---	----

3.1.1	L'itinéraire des familles immigrantes raconté par leurs filles.....	66
-------	---	----

3.1.2	La trajectoire des participantes (les lieux de passage) .....	70
-------	---	----

3.1.2.1	Données sociodémographiques.....	70
---------	----------------------------------	----

3.1.2.2	Les langues d'adoption et les langues maternelles .....	71
---------	---	----

3.2	Synthèse transversale des résultats .....	73
-----	---	----

3.2.1	Définir et articuler de multiples appartenances.....	73
-------	--	----

3.2.1.1	L'identité féministe .....	73
---------	----------------------------	----

3.2.1.2	Appartenance Québec ou Canada ?.....	76
---------	--------------------------------------	----

3.2.1.3	Le « Nous/Eux/Elles » : comment naviguer entre majoritaires et minoritaires ?.....	86
---------	---	----

3.2.2	Les liens avec les communautés d'origine.....	92
-------	---	----

3.2.3	Une identité québécoise transculturelle .....	96
-------	---	----

### CHAPITRE IV

	MODES DE PRODUCTION MAJORITAIRES D'UNE CITOYENNETÉ SOCIALE RACIALISÉE .....	102
--	--	-----

4.1	Les féministes de deuxième génération comme « problème ».....	103
-----	---	-----

4.1.1	Racisme et mouvements sociaux .....	109
-------	-------------------------------------	-----

4.1.2	Constructions racialisées des féministes de deuxième génération issues de l'immigration dans le discours de la culture publique commune au Québec. ....	119
-------	--	-----

4.1.3	D'où viens-tu ? : Des brunes no name .....	124
-------	--	-----

4.2	Le caractère de l'hospitalité coloniale .....	128
4.2.1	Des colonisées au service du dominant.....	128
4.2.2	Être absente de son histoire.....	131

## CHAPITRE V

SAVOIRS POLITIQUES ET MOMENTS DE DISSONANCES.....		137
5.1	Affiliations politiques des participantes .....	137
5.2	Moments de dissonances politiques.....	139
5.2.1	Le vote ethnique ou l'entrée du nationalisme identitaire ? .....	141
5.2.2	La fermeture des Centres d'orientation, d'information et de formation des immigrants (COFI) (le virage citoyen) .....	145
5.2.3	La Charte des valeurs (nationalisme identitaire).....	148
5.3	Lames de fond ou erreurs de parcours ? .....	153

## CHAPITRE VI

SYNTHESE .....		161
6.1	Apports de la position située des féministes de deuxième génération : une fenêtre sur les lisières de la citoyenneté québécoise.....	161
6.2	Comment surmonter la fragmentation du social ? .....	168

CONCLUSION.....		171
-----------------	--	-----

ANNEXES .....		173
---------------	--	-----

GUIDE D'ENTRETIEN INDIVIDUEL .....		176
------------------------------------	--	-----

BIBLIOGRAPHIE .....		180
---------------------	--	-----

## LISTE DES FIGURES

Figure	Page
Figure 1 Faire passer « ma minorité » de l'autre côté de la porte ?.....	4

## LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
Tableau 1 Portrait de participantes.....	65

## LISTES DES ABREVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

ADQ	L'Action démocratique du Québec
AMAL-Québec	Association des Musulmans et des Arabes pour la laïcité au Québec
CAQ	Coalition avenir Québec
COFI	Centres d'orientation et de formation des immigrants
CRT	Critical Race Theory
F2GN	Féministes de deuxième génération issues de l'immigration
FFQ	Fédération des femmes du Québec
MIDI	Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion du Québec
OSBL	Organisme sans but lucratif
PLQ	Parti libéral du Québec
PQ	Parti Québécois
QS	Québec solidaire

## RESUME

Les voix et les savoirs des femmes et féministes de deuxième génération issues de l'immigration sont le plus souvent inaudibles dans la littérature sur la citoyenneté, notamment lorsqu'il s'agit d'engagement citoyen et de participation politique dans une nation toujours en quête d'affirmation nationale, comme c'est le cas au Québec. Ce mémoire s'inscrit dans un projet de réappropriation de la parole de ces femmes et féministes. Occupant à la fois les interstices de minorité et de majorité, la position située de ces filles d'immigrants maintenant devenues adultes, fait émerger un tout autre locus politique du « Nous » québécois. De par la fluidité de leurs mouvements et de leurs identités, leur aspiration à une citoyenneté pleine et entière met en lumière des modes de production majoritaires d'une citoyenneté sociale racialisée. Leur savoir situé diffère de celui de leurs parents, et questionne un discours sur l'identité nationale qui tarde à envisager la citoyenneté en proposant un regard intersectionnel.

Mots-clés : féministes, deuxième génération, immigration, citoyenneté, nationalisme, appartenance nationale, intersectionnalité

## ABSTRACT

The voices and knowledge of second immigrant generation feminists are often inaudible in citizenship academia specifically when it comes to citizen engagement and political participation in a nation like Quebec always searching for national independence. This essay wants to recover women and feminists voices. Occupying simultaneously the interstices of majority and minority, the standpoint of these immigrants daughters, having become adults, can give place to another political locus in Quebec. The fluidity of their identities and movements, their aspiration to a full citizenship highlights the social and political makings of a racialized citizenship. Their standpoint differs from their parents because it questions a nation-building that delays looking into citizenship within an intersectional perspective.

Key Words: feminists, second generation, immigration, citizenship, nationalism, national belonging, intersectionality.



## RESUMO

As vozes e o saber das mulheres feministas, filhas de imigrantes e segunda geração são muitas das vezes ináudíveis numa literatura da cidadania que as esquece quando se trata de participação política dentro de uma nação continuamente em busca d'independência nacional, como é o caso do Québeque. Esta tese têm por objectivo d'inscrever o ponto de vista das filhas dos imigrantes hoje adultas, para não só que lhes sejam restituídas as suas vozes mas igualmente para que possa emergir um novo locus político do «nós» québequense. A fluidez das suas identidades e dos seus movimentos revelam aqui modos de produção sociais e políticos que chegam a «racialisar» a dimensão social da cidadania impedindo o objectivo de uma cidadania plena e inteira. O saber destas filhas d'imigrantes distingue-se do saber de uma primeira geração porque questiona um discurso sobre a identidade nacional que tarda a incluir uma perspectiva intersectional.

Palavras-Chave: Feministas, segunda geração, imigração, nacionalismo, filiação nacional, intersectionalidade.

## INTRODUCTION

Ma position située : Ne suis-je pas Québécoise ?<sup>1</sup>

Considérant la panoplie de termes qu'ont employés les représentants.es des institutions québécoises pour classer les personnes qui ne sont pas d'origines Canadienne française, anglaise ou autochtone, je me suis toujours interrogée à partir de quels critères les catégorisations sont constituées. Depuis aussi longtemps que je me souviens, quotidiennement, des inconnus cherchent nerveusement à situer mes origines comme un acte impératif duquel dépendrait mon existence sociologique. On me demande : d'où viens-tu ? Es-tu latino ? Tu parles espagnol ? Dans les rues de Montréal, on me parle français, on hésite à me parler anglais puis on m'aborde parfois en arabe, souvent en espagnol et rarement en portugais. J'ai d'abord été une néoquébécoise<sup>2</sup>, puis une personne d'une communauté culturelle<sup>3</sup>, une Québécoise issue de l'immigration<sup>4</sup> et aussi une personne d'une minorité ethnoculturelle. Puis on a segmenté les minorités ethnoculturelles en minorités visibles et en minorités « invisibles ». Pas assez visible pour les uns, mais toujours visible pour d'autres.

---

<sup>1</sup> Ce titre se veut un écho à l'ouvrage de bell hooks (2015) intitulé « *Ne suis-je pas une femme ?* » Cet ouvrage dépeint les conditions sociohistoriques des femmes noires aux États-Unis, vivant une oppression combinant sexisme et racisme qui les a exclues d'un statut de citoyennes par des processus de dépouillement de leur humanité.

<sup>2</sup> La première fois que j'entends ce terme, c'est de la bouche de Gérard Godin à qui on me présente alors que j'ai environ huit ans.

<sup>3</sup> « Communautés culturelles : Groupes sociaux étendus, issus des diverses nationalités (italienne, vietnamienne, etc.) d'immigration et des nations autochtones, et constituant des volets de la diversité culturelle irriguant les circuits de diffusion et d'échange dans la société québécoise. » (Gouvernement du Québec, *Fiche du terme : Communauté culturelle - Thésaurus de l'activité gouvernementale*, Consulté le 29 mars 2016 sur : <http://www.thesaurus.gouv.qc.ca/tag/terme.do?id=2891>).

<sup>4</sup> Terme utilisé pour désigner les « communautés culturelles » par le gouvernement du Parti Québécois sous la gouverne de Lucien Bouchard (1995-2003). André Boisclair est alors ministre de l'Immigration et des Relations avec les citoyens.

Dans une même province, voire dans une même ville, j'ai traversé des « frontières et changé de race » (Judith Ezekiel, 2010). Dans mon quartier de Côte-des-Neiges, j'étais une blanche. À Outremont, j'étais une fille d'ouvriers portugais égarée dans un collège privé pour enfants de diplomates. À Québec en 1994, j'ai changé de couleur. Légalement, je n'ai jamais été une immigrante, bien que parfois, par une forme inconsciente de procuration, j'ai l'impression d'avoir traversé moi aussi l'océan Atlantique. J'ai été élevée en tant que blanche d'origine européenne, héritière d'opresseurs coloniaux, même si mon grand-père aimait me rappeler que dans le Sud méditerranéen, nous ne sommes jamais tout à fait des blancs. Descendante des Maures au sud et des origines juives séfarades au nord de la Péninsule ibérique; au Portugal, on me situe parfois comme une Orientale. Pays d'émigration massive durant les années 1950 et 1960, le Portugal a produit à travers le Canada, la France, la Suisse, le Luxembourg, l'Australie et l'Allemagne de nombreuses citoyennes de « seconde zone » (Edite Noivo, 1997; Tharaileth Koshy Oommen, 1997).

Bien que le vocable de minorités ethnoculturelles se maintienne au sein du gouvernement du Québec, les mouvements sociaux parlent aujourd'hui de femmes immigrantes ou de femmes racisées. Dans une volonté de nommer « le processus sociohistorique au sein duquel les catégories raciales ont été créées, ont été habitées, transformées et détruites » (Michaël Omi et Howard Winant, 1994, p.56),<sup>5</sup> la catégorie de racisées aspire épistémologiquement à effacer toute marque d'essentialisation au sein de cette construction. Alors la question s'est posée de nouveau : suis-je une femme racisée ? Qui me définit ? Où, et comment ? Pourquoi ?

---

<sup>5</sup> Toutes les références en anglais dans ce mémoire sont traduites par moi.

En 2007, lors des débats sur les accommodements raisonnables ayant cours au Québec, le sentiment d'être une étrangère dans mon propre pays devint de plus en plus palpable<sup>6</sup>. En travaillant à la permanence du Parti Québécois (PQ) puis au sein d'un regroupement féministe provincial, j'ai senti ce malaise croître. « Comment t'as fait pour travailler là ? » est une question à laquelle j'ai souvent répondu de la part de mes amies racisées, voire de ma communauté d'origine. Je ne suis jamais entrée dans ces institutions par la même porte que mes collègues masculins ou mes consœurs féministes d'origine « Canadienne française » ni pour les mêmes raisons; je ne serais jamais entrée.

---

<sup>6</sup> Les personnes qui m'interpellent sur mes origines sont de plus en plus nombreuses et supposent plus souvent qu'autrement que je suis d'origine latino-américaine (la sonorité de mon nom) ou arabe (mes traits morphologiques).

Voici pourquoi :

*Figure 1. Faire passer ma « minorité » de l'autre côté de la porte ?*



Source : La Presse, 2013, repéré dans : [http://badoleblog.blogspot.ca/2014\\_03\\_01\\_archive.html](http://badoleblog.blogspot.ca/2014_03_01_archive.html)

Pour tenir la bannière « d'indépendantiste » à laquelle je me suis préalablement identifiée pour intégrer l'appareil politique souverainiste, il m'a fallu prouver inconditionnellement ma loyauté au projet de pays du Québec. Mais jusqu'en 2007, il y a une forme de nationalisme qui n'avait que très peu manifesté sa présence dans le paysage politique québécois, celui des « nouveaux penseurs de sensibilité conservatrice » (Chedly Belkhodja et Christophe Traisnel, 2012). J'ai remarqué de l'intérieur du Parti Québécois et du mouvement féministe une renaissance du nationalisme identitaire. Revendiquer ma « québécoisité » en tant qu'héritière du poète Gérard Godin ravissait tout le monde, mais lutter contre l'exclusion des minorités ethnoculturelles, celles-là mêmes que Godin a défendues ardemment,

remettait soudainement mes loyautés en question. Mon étiquette n'était plus utile, construire un dialogue avec l'« Autre », selon certains idéologues, s'avérait une perte de temps et de ressources pour le parti et ne résolvait pas l'éternel défi de l'appui à la souveraineté et du vote francophone. En janvier 2007, un sondage portant sur les accommodements raisonnables révéla que « 83 % des Québécois et 74 % des communautés culturelles croient que les immigrants devraient respecter les lois et les règlements du Québec, même si cela va à l'encontre de certaines croyances religieuses ou pratiques culturelles » (Micheline Labelle, 2012, p. 347). En 2013, un sondage commandé par le gouvernement du PQ à la firme Léger Marketing révèle que 71 % de francophones et 65 % de non-francophones sont totalement d'accord avec l'énoncé selon lequel « mettre un terme aux accommodements déraisonnables, c'est favoriser la cohésion sociale et l'intégration » (Québec, avril 2013, p. 7). Dans l'air du temps, l'idée selon laquelle la société d'accueil ne devrait pas tolérer des immigrants aux demandes « déraisonnables » ne démord pas. L'époque où les gouvernements péquistes appelaient la société québécoise à l'ouverture, celle des affiches électorales où l'on pouvait lire « des yeux en amande, le cœur québécois » semble révolue (Daiva Stasiulis, 1999). Avant 2007, les liens avec les communautés ethnoculturelles étaient jugés nécessaires au Parti Québécois. Dans la foulée du départ d'André Boisclair et suite à la défaite électorale de 2007 s'ensuit une perte de moyens financiers du PQ qui mèneront à l'abolition de plusieurs groupes de militants bénévoles (ainés, femmes, Québécois.es issu.e.s de l'immigration, environnement et relation internationales), l'instance regroupant les militants issus de l'immigration à la permanence du parti, celle que l'on nomme cordialement les « ethnos », fût abolie. La diminution des ressources financières servira de justification pour faire disparaître des comités de bénévoles que la bureaucratie du parti jugeait, maintenant, comme décoratifs. La croyance ancrée voulant que « les communautés culturelles ne votent pas pour nous » et le préjugé ambiant étant qu'« elles [personnes racisées] ne foutent rien de toute façon », participèrent à l'abolition du groupe des Québécois.es issu.e.s de l'immigration. Contrairement aux autres groupes dont les identités (jeunes, aînés,

femmes) ou les revendications se font entendre au sein des instances du parti (relations internationales et environnement), l'abolition du groupe des Québécois.es issu.e.s de l'immigration contribua à l'effacement des voix des personnes racisées au sein de la permanence nationale du PQ.

Retournée dans la sphère des organismes communautaires, je sentais l'urgence de rebâtir des dialogues entre les femmes de la majorité et les femmes racisées. Je travaillais à organiser une multitude de projets se rapportant à la « gestion de la diversité »<sup>7</sup>, le vocable de « pratiques antiracistes » demeurant pratiquement inexistant dans les réseaux communautaires francophones du Québec. Mon dos a servi de pont (Donna Kate Rushin, 1981). J'ai expliqué les nationalistes et les féministes aux « Autres » et les « Autres » aux nationalistes et aux féministes. L'esprit de la proclamation de la Fédération des femmes du Québec (FFQ) intitulé « *Pour un Québec féminin pluriel* » en 1992 s'étiole, les femmes racisées et autochtones peinent toujours à travailler avec et dans des organismes majoritairement dirigés par des femmes blanches. Dans une dynamique qu'Ange-Marie Hancock (2011) baptise les « Olympiques des oppressions », les femmes de la majorité aspirent à exposer leurs blessures allant jusqu'à rentrer dans une forme de compétition des oppressions où elles s'évertuent même à vouloir s'incarner en femmes racisées (Geneviève Pagé, 2015). Puis, l'entrée du projet de loi 60, plus communément nommé *Charte des valeurs*, freine dans le mouvement féministe un

---

<sup>7</sup> Sirma Bilge envisage la notion de « gestion de la diversité » comme un acte de gestion dont s'approprie le dominant pour « gérer » l'« Autre ». La nature de cette discipline implique donc au départ une reproduction de la relation dominant-dominé (propos recueillis dans le cadre du cours SOL6915, Université de Montréal, hiver 2013). Sur le même sujet, Sandrine Ricci (2015) dresse une analyse sociologique du contexte historique des années 1980, moment durant lequel le terme de « gestion de la diversité » fait son entrée dans le paysage politique québécois. Ricci affirme que « l'on peut associer à cette prédominance institutionnelle de la notion de diversité, la mise en veilleuse d'autres termes au contenu plus politique, tels "racisme", "justice sociale", "équité", "égalité des chances" ou "luttres contre les discriminations [...]" (2015, p. 181)

élan de sororité qui a longuement alimenté le dialogue entre les femmes venues de partout<sup>8</sup>, sans pour autant remettre en question des structures organisationnelles reproduisant la domination (Farida Osmani, 2002). Au sein de ces tensions féministes, les mêmes stratégies familiaires du nationalisme identitaire me semblent se ranimer.

Dans ces contextes, le « Nous » québécois pluriel et inclusif, tel qu'inscrit dans les deux documents fondateurs de la citoyenneté au Québec que sont la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne* et l'*Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration* de 1990 m'apparaît offrir une illusion d'égalité de faits qui peut s'avérer nocive. Le Québec étant doté de son propre régime de citoyenneté, les inégalités citoyennes liées aux constructions de sexe, de genre, de classe, d'ethnicité et de race ont engendré un mode de production d'exclusions et d'inclusions proprement québécois. Malgré de multiples politiques axées sur l'interculturalisme, l'État québécois continue de faire abstraction d'une production sociale de la citoyenneté de classe, de genre et de race. Au sein des politiques de reconnaissance, il s'est installé une rhétorique où les membres des « communautés culturelles » doivent se positionner en tant que plaignants (Rey Chow, 2002) lorsqu'ils souhaitent qu'un système leur offre quelque chose en retour de leurs efforts et de leur travail. Ils doivent plaider continuellement pour leur humanité (Achille Mbembe, 2013). Alors je me demande pourquoi les femmes immigrantes et racisées doivent être perçues comme des quémandeuses de droits sociaux, lorsqu'elles n'aspirent qu'à une citoyenneté de plein droit. Doivent-elles encore prouver leur humanité, notamment quand elles portent le voile ? (Leïla Benhadjoudja, 2014). Mon constat tient du fait que l'État québécois ambitionne de servir de « modèle

---

<sup>8</sup> On peut ici penser à la Marche mondiale des femmes, portée par la Fédération des femmes du Québec en l'an 2000 et ayant pris son essor partout dans le monde pour se prolonger jusqu'à aujourd'hui.



interculturel » à d'autres sociétés d'immigration sans avoir eu le courage d'examiner en profondeur les failles logeant dans les dimensions sociales de sa propre citoyenneté.

Au sein des réflexions sur la citoyenneté et le « vivre-ensemble », les positions situées des femmes immigrantes et racisées sont inaudibles (Linda Martín Alcoff, 1995). Native du Québec d'origine portugaise, je ne suis ni immigrée, ni assimilée, ni en voie d'intégration perpétuelle. Il ne s'agit pas d'un cumul identitaire ni de découpages hybrides, mais de déplacements.

Mon identité demeure entière et indivisible. Quand je suis une femme blanche, éduquée, j'occupe une position d'opresseuse. Ma voix en domine d'autres et réaffirme des hiérarchies oppressives. Comme féministe de deuxième génération issue de l'immigration, j'occupe des interstices multiples, des lieux capables de produire du savoir souvent sous-estimé. Ces intersections, je les partage avec beaucoup de Québécoises. Ma perception du « Nous québécois » me pousse à croire qu'une tout autre perception politique de la citoyenneté sociale au Québec est possible.

Dans ma quête d'éclaircissements et de réponses, ma rencontre avec d'autres féministes de deuxième génération cherche à rendre audibles d'autres positions situées dans les débats politiques entourant la citoyenneté. Notre agentivité<sup>9</sup> ne loge pas dans l'exceptionnel, elle voyage par-delà les sociétés d'immigration dans les pays

---

<sup>9</sup> L'agentivité, ou *agency*, peut être comprise comme « la capacité consciente de choisir et d'agir à un niveau politique et personnel » (Berengère Marques-Pereira, 2003, p.138).

de nos mères et nos grand-mères qui nous transmettent une force tranquille toujours capable de résister, parfois par le truchement d'un langage fort qui proclame l'autonomie, parfois dans des silences qui expriment le refus de la subalternité (Gayatri Chakravorty Spivak, 1988). Parce que le « Nous femmes » au Québec n'a pas entendu nos mères et nos grand-mères, il m'a semblé important qu'il entende leurs filles et leurs petites-filles. Souhaitant vivement à mon tour que la nation du Québec entende la voix de ma fille.

## CHAPITRE I

### LA PROBLÉMATIQUE ET LE CADRE THÉORIQUE

Dans ce premier chapitre, je développe mon objet de recherche en faisant état des écrits recensés concernant la présence, voire l'absence, de la deuxième génération issue de l'immigration au sein des travaux sur la citoyenneté. Je m'attarde plus spécifiquement à la structure dichotomique de la citoyenneté québécoise et à l'idée qu'elle a peu été réfléchie à partir de postures intersectionnelles comme celle des féministes de deuxième génération issues de l'immigration. Dans un deuxième temps, j'expose le cadre théorique au sein duquel s'insèrent mes travaux. Je combine à la théorie du « point de vue situé » une analyse intersectionnelle coconstruite de prismes issus à la fois de la *Critical Race Theory* (CRT) et du postcolonialisme.

#### 1.1 La problématique

##### 1.1.1 Les « oubliées » d'une citoyenneté dichotomique

Au Canada, l'abstraction entretenue par les concepts de majorités minoritaires et de minorités majoritaires<sup>10</sup> sert mutuellement d'enjeu politique aux nationalismes de

---

<sup>10</sup> « Les communautés de langue française et celles de langue anglaise se retrouvent officiellement minoritaires ou majoritaires selon qu'elles sont situées au Québec ou ailleurs. La démolinguistique reste centrale pour les définir. Simple de prime abord, le critère numérique se révèle des plus périlleux puisque très élastique selon les variables retenues. De plus, il fait abstraction de tout critère sociolinguistique » (Elke Laur, 2013, p. 19).

deux communautés linguistiques, issues de deux sociétés de colonisateurs, l'une anglophone, l'autre francophone (Laur, 2013). En contexte québécois, la science politique doit donc placer invariablement le sujet politique au sein de citoyennetés en perpétuelles concurrences. D'un côté une citoyenneté canadienne avec sa *Charte canadienne des droits et libertés* enchâssant le modèle du multiculturalisme et de l'autre une citoyenneté québécoise avec sa *Charte des droits et libertés de la personne* articulée autour d'une position de nation minoritaire (Alain-Gustave Gagnon, 2003). La construction des régimes de citoyenneté s'opère au sein d'espaces visant chacun en ses termes à favoriser l'inclusion des minorités par le biais de modèles d'aménagement de la diversité ethnoculturelle (Alain-Gustave Gagnon et Raffaele Iacovino, 2003; Dimitrios Karmis, 2003). À travers les débats sur la citoyenneté, tour à tour, les divers courants de pensée promeuvent l'identité nationale par un processus d'édification de la nation tantôt québécoise, tantôt canadienne (Michael Billig, 1995; Gershon Shafir, 1998).

Ma première remarque fait le constat que les connaissances produites sur la citoyenneté au Québec s'inscrivent dans un sous-texte national occupé par deux citoyennetés politiques en concurrence qui rendent inaudible, dans la littérature sur la citoyenneté, une diversité de voix féministes québécoises. Lorsqu'on demande : qui parle en tant que sujet politique ? Au nom de qui ? Qui tire les bénéfices des dimensions politiques et sociales de la citoyenneté au Québec ? On n'entend pas la voix des femmes racisées (Alcoff, 1995), nées ou arrivées en bas âge dans une nation qui tantôt les inclut, tantôt les exclut, mais le plus souvent met en place des processus de survisibilisation d'une part et d'invisibilisation de l'autre (Patricia Hill Collins, 1991). Pour reprendre les mots de Chantal Maillé, « peut-être faut-il que certaines voix se taisent pour que l'on puisse enfin entendre ce qu'ont à dire les marginaux identitaires sur l'appartenance et l'identité » (2001, p. 176).

Muettes sur l'éclairage qu'aurait pu apporter des dimensions féministes liées à l'ethnicité et à la racialisation, des féministes québécoises issues de première et deuxième générations de l'immigration, que l'on pense à Andrée Yanacopoulo ou à Léa Roback, s'affilient davantage dans le récit du féminisme québécois comme appartenant à la classe femme. Volontairement ou involontairement assimilées par l'histoire d'un « Nous femmes » dont on interroge l'affiliation sociale et identitaire (Naïma Hamrouni et Chantal Maillé, 2015), c'est comme si le fait d'être issues de l'immigration n'apportait aucun éclairage à leur contribution. Or, comme le souligne Iris Marion Young, « l'assimilation ne devrait pas devenir une condition de participation sociale, car elle requiert d'une personne la transformation de son sentiment d'identité. Lorsque cette assimilation se réalise à l'échelle d'un groupe, on parle d'altération ou d'anéantissement de l'identité du groupe » (1998, p.425).

Au cours des années 1980, l'opposition entre les femmes de la « majorité francophone » et des « minorités anglophones » a relégué aux oubliettes la participation citoyenne des femmes issues de l'immigration et des femmes racisées dans le récit des débats entourant la politique québécoise. À titre d'exemple, ces propos sur l'épisode des « Yvettes »<sup>11</sup> de Claire Brassard, militante de l'époque pour le OUI, illustrent la rapidité avec laquelle les femmes immigrantes sont assignées à un camp :

---

<sup>11</sup> Une déclaration de Lise Payette déclenche le mouvement des « Yvettes ». Le 9 mars 1980, la ministre d'État à la Condition féminine qualifie en chambre l'épouse de Claude Ryan d'« Yvette », nom donné par certains manuels scolaires au modèle de jeune fille soumise. En riposte à ces propos, 14000 femmes attachées aux valeurs familiales et au fédéralisme se rassemblent au Forum de Montréal le 7 avril — extrait de : [http://archives.radio-canada.ca/politique/provincial\\_territorial/dossiers/1294-7446/](http://archives.radio-canada.ca/politique/provincial_territorial/dossiers/1294-7446/).

Qui étaient ces femmes-là ? En gros, il semblait qu'elles avaient entre 30 et 45 ans, à la maison à plein temps, dont un bon nombre d'immigrantes et d'anglophones; celles qui sont les plus isolées, mais qui écoutent la radio et la télévision, celles qui ont toujours manqué au PQ qui a peut-être décidé de mettre une croix dessus et ne mise plus sur elles pour obtenir un OUI (Brassard, 1980).

Les immigrantes et les anglophones regroupées sous une même bannière politique, celle du NON, font advenir une supracatégorie qui ignore que les unes puissent subir des oppressions fondées sur leurs origines par les « deux majorités ». L'absence des expériences de femmes immigrantes et racisées dans le récit féministe québécois les réduit souvent à des positions périphériques des femmes de la majorité francophone au Québec et des femmes de la majorité anglophone au Canada (Hamrouni et Maillé, 2015).

En y regardant de plus près, l'autre question que l'on ne pose pas est : pourquoi les femmes issues de l'immigration ou racisées privilégient-elles ou rejettent-elles un certain type de nationalisme ? Pour plusieurs féministes nationalistes, ce qui trace la frontière entre le « Nous femmes » et les « Autres femmes » n'est ni l'ethnicité, ni les origines, mais l'adoption de la langue de l'« oppresseur » : l'anglais. Être du côté de l'oppresseur signifie agir pour lui en tant que « femme à la maison » donc être dépouillée d'une quelconque agentivité, peu importe les motifs et le lieu d'où cette femme parle ou ne parle pas. Une femme racisée, anglophone et pauvre devrait donc choisir entre sa langue d'usage ou son statut économique pour faire partie intégrante d'une option référendaire qui a éclipsé ses origines pour faire valoir la « race » des « Nègres blancs d'Amérique » (Pierre Vallières, 1968/1994).

Dans la littérature parcourue sur cet épisode historique du Québec, du côté du OUI comme du côté du NON (Yolande Cohen, 2000; Danielle Couillard, 1987; Flavie Trudel, 2009), la participation active des femmes immigrantes et racisées est absente, comme si cette participation n'existait pas. Comme démontré par Kimberlé Crenshaw (1989), l'oubli s'avère souvent constitutif d'un savoir qui permet aux structures hégémoniques blanches et patriarcales de se maintenir. Ne pas avoir envisagé les lois sous l'angle à la fois de la race et du genre a empêché des femmes afro-américaines d'être protégées par un système juridique qui les maintient à l'écart des discussions ayant des impacts sur leurs propres réalités.

À titre d'anecdote personnelle, lors du référendum de 1995, des compatriotes d'origine haïtienne, ainsi que plusieurs Québécois.es de confession juive et moi avons participé activement au sein du Comité ethnoculturel pour le OUI. Étonnement en février 2012, Claudette Carbonneau et Paul Piché, assignés à faire une relecture politique des deux référendums sur la souveraineté du Québec par Pauline Marois, diront aux micros des journalistes qui interrogent le manque de présence des communautés culturelles et des femmes dans ce comité d'analyse, que la force de ce comité est de réunir des personnes qui ont écrit des pans de cette histoire et « qu'il y avait moins de femmes et pas beaucoup de communautés ethnoculturelles en 1980 et 1995 ». Paul Piché renchérit en émettant que finalement « il n'y a pas lieu d'attacher beaucoup d'importance à ces choses-là (parlant de la représentation des communautés culturelles) »<sup>12</sup>. Ce processus d'une réécriture de l'histoire qui permet d'absoudre par comparaison la reproduction des structures de pouvoir fait écho à la fois au concept « d'historicisme racial » de Walter Mignolo et à celui de *herstory* de Hazel Carby (2000). Carby (2000) critique une construction de l'histoire qui fait débiter les luttes

---

<sup>12</sup> Comité sur la souveraineté, 20 février 2012, consulté sur [http://ici.radio-canada.ca/emissions/chez\\_nous\\_le\\_matin/2014-2015/chronique.asp?idChronique=203010](http://ici.radio-canada.ca/emissions/chez_nous_le_matin/2014-2015/chronique.asp?idChronique=203010)

féministes des femmes racisées que lorsqu'elles sont « découvertes » (p.147, numérique) par les femmes blanches. Pour sa part, Mignolo (2009) trace à travers l'histoire coloniale une épistémologie du « point zéro » qui démasque une matrice du pouvoir construite et réfléchie à partir du point de vue situé d'un dominant (le colonisateur européen) qui positionne son savoir au centre et considère sa propre localisation comme « neutre », voire transparente. Finalement, les membres de ce comité ont jugé que connaître et se rappeler la présence des communautés ethnoculturelles dans le projet souverainiste du Québec était peu important, comme si leur participation dans la construction d'une nouvelle nation politique pouvait assombrir le portrait d'une construction nationale exigeant la mise en place de nouveaux mythes nationaux (Gérard Bouchard, 2012a).

Il est donc censé se demander ce qui, pour une société elle-même en quête de légitimation, motive cette non-reconnaissance, voire l'effacement de l'« Autre » ? Comme le souligne Young, « même si tous les citoyens ont le droit de participer aux processus de prise de décision, l'expérience de certains groupes a tendance à être tue pour plusieurs raisons » (1998, p. 410). Est-ce qu'une femme racisée se met soudainement à faire partie de la majorité francophone si elle parle français ? Et quand elle parle, est-ce qu'on l'écoute ? Cesse-t-elle d'être une minorité opprimée lorsqu'elle est intégrée à une minorité anglophone ? Quand les féministes de deuxième génération intègrent la catégorie de minorités ethnoculturelles, les maintient-on en dehors de la québécoisité ? Mais surtout, dans quelles catégories doivent-elles se situer pour être entendues comme des sujets politiques dynamiques dans des débats qui les concernent ? (Alcoff, 1995).



Dans les observations de Brassard (1980) citées plus haut, les femmes immigrantes se retrouvent réduites à leur statut de domesticité; on les dépouille de toute agentivité politique. Contrairement à ce que peut parfois suggérer la notion de patriarcat, dira Nira Yuval-Davis, les femmes ne sont pas des récipients passifs et non déterminants des relations de genre; leurs oppressions se vivent différemment et leur capacité de résistance est significative (1997, p. 6-7). De même, Chandra Talpade Mohanty (1984) évoque que dans la littérature sur « la femme Tiers-Monde » l'« Autre femme » n'est pas politisée. Détentrices d'un statut inférieur (la ménagère), elles ne peuvent donc pas se défendre sans l'aide des « femmes du premier monde ». Y'aurait-il aujourd'hui un héritage de cette attitude des féministes pour le OUI ? Où cantonner les hybrides et les biculturelles dans les dichotomies majoritaires/minoritaires, fédéralistes/souverainistes ? (Sirma Bilge, 2010; Diane Lamoureux, Chantal Maillé et Micheline De Sève, 1999). Où paraissent leurs contributions citoyennes à l'histoire et avec quels objectifs sont-elles mobilisées ?

Alain-G. Gagnon et François Boucher mentionnent que de nouvelles ententes plurinationales au sein des sociétés fragmentées par des désirs de sécession ne peuvent être poursuivies « sans dépasser la dichotomie entre Québécois et membres des communautés culturelles » (2014, p. 10). En effet, cette dyade traverse les travaux sur le « Nous québécois » depuis l'échec du dernier référendum (Bernard Gagnon, 2010). Or, les féministes de deuxième génération issues de l'immigration (ci-après F2GN) portent le potentiel de défaire, de par leurs positions situées, diverses dichotomies ontologiques (« Nous/Elles », privé/public, fédéralistes/nationalistes, francophones/anglophones, multiculturalisme/interculturalisme, etc.).

Jusqu'à présent, peu de recherches semblent avoir exploré des perspectives pour réfléchir aux obstacles à la citoyenneté en dehors de ces binarités. Michèle Ollivier et Manon Tremblay identifient comme élément limitant l'expansion des savoirs « l'utilisation abusive des dichotomies, de même que les postulats androcentriques d'unicité du monde social » (2000, p. 65). Si les hiérarchies reproduisant une « division naturelle des sexes » revéhiculent des connaissances provenant des dominants plutôt que des dominées, il en ira de même pour des modèles de citoyenneté reproduisant « une division naturelle entre Québécois et communautés culturelles ». Il faut donc rompre la dyade Québécoise/femmes des communautés culturelles comme si ces dernières n'étaient pas des Québécoises. Tout comme Omi et Winant (1994), qui jugent impératif de nommer la race pour se défaire du racisme, j'é mets ici l'idée selon laquelle cette dichotomie ne saura être rompue sans qu'on nomme au départ les éléments de sa reproduction sociale au sein de la citoyenneté québécoise. L'apparition et les disparitions successives du terme de « communautés culturelles » du ministère responsable de l'immigration représentent bien le malaise du gouvernement du Québec à savoir comment nommer et situer la diversité ethnoculturelle (Louise Fontaine, 2010).

En nommant les diverses formes de hiérarchisations sociales de l'« autre » que contient la politique du langage des principaux groupes hégémoniques, dans notre cas un des deux groupes « majoritaires » du Canada, on fait apparaître les exclusions auxquelles donnent lieu ces classifications en illustrant les positions situées des F2GN. Ces positions peuvent révéler non seulement les angles morts d'une conceptualisation de la citoyenneté, mais permettent aussi de croire à de nouveaux passages d'accès à la citoyenneté.

### 1.1.2 L'absence de postures intersectionnelles dans les théories féministes québécoises/canadiennes sur la citoyenneté

Ma deuxième remarque suggère que la citoyenneté québécoise n'a pas encore été réfléchi par le biais de connaissances situées ayant intégré une « réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois » (Maillé, 2007, p. 1). Comme en témoigne le slogan bien connu du Front de libération des femmes du Québec à la fin des années 1960, « Pas de libération des femmes sans libération du Québec, pas de libération du Québec sans libération des femmes » (Collectif Clio, 1992), le mouvement féministe québécois est demeuré intrinsèquement lié soit à la « question nationale » ou à la lutte des classes sociales, en définissant les femmes notamment en termes de classe sociale (Diane Lamoureux, 2001b). En évoluant toujours à l'intérieur de ces tensions, ce clivage du « Nous féministe québécois » a longtemps gommé la présence des femmes aux identités plus hybrides (Lamoureux, 2001a; Maillé, 2007; Sean Mills, 2004), et ce, dans la crainte d'être engloutie à son tour par un féminisme pancanadien (Micheline De Sève, 2000).

Dans la foulée de la lutte des femmes pour leur émancipation et celle du Québec, le sujet politique du féminisme a porté peu d'attention à ses propres reproductions de domination envers les femmes autochtones d'une part, puis à l'endroit des femmes immigrantes et racisées d'autre part. Le féminisme québécois incorpore peu d'épistémologies diversifiées; les points de vue situés sur le sujet du féminisme proviennent pour la plupart de femmes blanches issues de la majorité (Maillé, 2015). Son matiroine offre un grand nombre de modèles théoriques pour étudier l'égalité entre les hommes et les femmes, analyse largement les différences socioéconomiques entre les sexes (l'analyse différenciée selon les sexes), mais réfléchit peu sur les constructions sociales des femmes racisées. Les dynamiques de classe qui découlent

de la racisation des femmes demeurent récentes (Lamoureux, 2016; Maillé, 2015; Charles W. Mills, 2008; Pagé, 2012).

En me basant sur un corpus de littérature sur la citoyenneté et l'intersectionnalité, l'objectif de ce mémoire consiste à rendre visibles certains des rapports de pouvoir qui structurent la société québécoise. En tant que groupe social, les féministes de deuxième génération issues de l'immigration m'apparaissent pouvoir articuler une compréhension des droits sociaux qui permettraient de sortir du cadre normatif dominant de la citoyenneté.

Dans la littérature parcourue sur les intersections entre racisme, genre, ethnicité et nation/citoyenneté, les sujets de recherche de certaines chercheuses (Stasiulis, 1999; Sunera Thobani, 2007) reproduisent une dichotomie entre « femmes racisées et immigrantes » et femmes de la « majorité » campant politiquement des féministes de deuxième génération tantôt chez les « majoritaires », tantôt chez les « minoritaires », alors qu'elles ne font jamais totalement partie des unes ou des autres. Les « femmes racisées et immigrantes » parlent d'office comme une première génération issue de l'immigration n'envisageant peut-être pas que leurs filles soient maintenues dans la catégorie d'immigrantes. La deuxième génération a développé des compréhensions différentes de l'expérience migratoire, mais également une forme d'agentivité propre, notamment face aux discours sur l'adhésion à une ou plusieurs communautés. Leur sentiment d'appartenance peut différer de celui de leurs mères, voire de leurs grand-mères. En ce sens, leurs spécificités demeurent absentes au sein même de cette mince littérature parlant au nom des femmes immigrantes. Il nous faut donc distinguer au sein des théories féministes, l'expérience sociale de la seconde génération de celle de l'immigrant.e. Si je choisis d'inscrire le groupe social étudié dans la catégorie de

deuxième génération, c'est qu'elle permet d'élucider des mécanismes sociaux de rupture avec les processus migratoires en « mettant au jour la perpétuation à travers le temps du poids des inégalités et des représentations sociales » (Maryse Potvin, Paul Eid et Nancy Venel, 2007, p. 261).

### 1.1.3 La deuxième génération issue de l'immigration en tant que « problème »

Les représentations des personnes de deuxième génération issues de l'immigration ont le plus souvent lieu durant leur jeunesse (Paul Eid, 2007a; Micheline Labelle, Yolande Frenette et Daniel Salée, 2001; Deirdre Meintel et Emmanuel Kahn, 2005; Myrlande Pierre, 2001), comme si, une fois l'âge de maturité atteint, ces citoyennes et citoyens devenaient invisibles et cessaient d'être une catégorie active ou distincte. Ces personnes détiennent pourtant leurs propres marqueurs dans l'histoire du Québec, dont un engagement politique au sein des luttes d'émancipation nationale (Vivian Barbot, 2010) et ce, sans visibilité de leur présence dans la littérature en science politique. À part quelques rares préoccupations d'ordre stratégique au sujet du vote des enfants de la loi 101 (Isabelle Beaulieu, 2004), l'intérêt politique que suscite la deuxième génération est fréquemment relégué en marge, puisque démographiquement jugé non-substantiel et sociologiquement toujours en voie d'assimilation. Pour certaines figures publiques reconnues comme « expertes » de la citoyenneté québécoise (G. Bouchard, 2012b), les groupes sociaux sont majoritaires ou minoritaires, jamais les deux à la fois, et pour les tenant.e.s du discours identitaire national (Jacques Beauchemin, 2004; Mathieu Bock-Côté, 2003; Joëlle Quérin, 2013) les identités multiples ne cohabitent pas ensemble sans risque de menace à une nation fragilisée dont la culture commune se définit obligatoirement autour d'une majorité héréditairement Canadienne française. Dans la littérature sur le pluralisme national canadien, même « (...) les tenants de la reconnaissance de la diversité (Will

Kymlicka, 1995; Charles Taylor, 1994) tendent à réifier les appartenances culturelles » et « à présumer une opposition nette entre un “ nous ” et “ eux ” » (Nicole Gallant, 2008, p.36). En effet, dira Maillé (2007, p. 97), « l’imaginaire québécois a peu intégré les actes de présence de ces très diverses communautés dans son autoreprésentation ».

En France, les travaux universitaires de représentation sociologique des personnes de deuxième génération issues de l’immigration abondent et s’insèrent dans un contexte historique postcolonial qui les « objectifie » plus souvent comme des « problèmes » que comme des sujets politiques dotés de connaissances (Gallant, 2008). Sur le territoire français, la plupart des travaux font état de la présence d’une large concentration d’une deuxième génération issue de l’immigration nord-africaine, de religion musulmane et discutent strictement des identités franco-magrébines (Nancy Venel, 2004; Alina Sajed, 2010; Jean Beaman, 2016). Depuis la loi sur le bannissement du hijab dans les écoles publiques en 2004, les femmes voilées, notamment celles appartenant à la deuxième génération, semblent constamment menacer l’identité de la République (John Richard Bowen, 2006). Cette république historiquement construite autour d’un concept de citoyenneté universelle tient à inculquer à ses citoyennes que, pour atteindre le bien collectif, il faudrait être apte à dépasser ses intérêts individuels. Dans la tradition civique républicaine, la religion appartient à l’espace privé et toute manifestation publique de celle-ci mènerait à une division de l’intérêt public (Young, 1998). Qu’arrive-t-il alors aux membres de la société civile française qui ne peuvent ou qui ne veulent pas devenir complètement des membres de cette majorité? (Yuval-Davis, 1997). Ce contexte diffère passablement de celui du Québec où le gouvernement provincial cherche depuis les années 1990 à inscrire comme « vivre ensemble » un modèle interculturel de tradition plus libérale (Gagnon et Iacovino, 2003).

La littérature sur la deuxième génération en France accentue les facteurs menant aux « exclusions citoyennes » et fait peu appel aux réflexions des citoyen.ne.s qui veulent être inclus.e.s et considéré.e.s, en pratique, comme membres de la communauté majoritaire. Pour Sajed (2010), la quasi-citoyenneté franco-magrébine en France s'exprime à travers des hybridités dont celles de secondes générations qui vivent à la périphérie des frontières nationales (les banlieues). Cette deuxième génération, porte le fardeau d'une domination coloniale qu'elle n'a pas connue et cherche à négocier sa relation avec la société française afin de pouvoir maintenir l'hybridité de son identité.

Au Québec, la deuxième génération située au sein d'un espace qui se revendique tantôt comme une nation tantôt comme un pays, ou encore comme province, fait face à une narration sur la citoyenneté qui tarde à reconnaître le racisme systémique et qui s'inscrit dans des rapports de nationalismes concurrents Québec/Canada (Maryse Potvin, 2008; Marc Helbling, 2009). Le sujet d'étude qu'est la deuxième génération issue de l'immigration doit être situé dans sa propre trajectoire afin que nous puissions en retirer des analyses relatant des savoirs plus précis.

Dans un contexte où l'une des majorités (québécoise francophone) se comporte tantôt comme colonisatrice, tantôt comme colonisée (Maillé, 2007; Pagé, 2012), les débats universitaires entre les modèles d'aménagement de la diversité (interculturalisme vs multiculturalisme) ont lieu le plus souvent en se cantonnant dans une pensée binaire (société d'accueil vs immigration) faisant fi des voix que l'on maintient souvent dans la catégorie immigration alors qu'elles sont parties intégrantes de la société d'accueil.



La deuxième génération issue de l'immigration n'accueille-t-elle pas les « nouveaux arrivants »<sup>13</sup> ?

Si tant au Québec qu'en France, les contextes sociopolitiques nous permettent de comprendre l'exclusion de la deuxième génération provenant des communautés haïtiennes (Potvin, 2007a) et magrébines (Eid, 2007a) comme étant liées aux origines, je suis portée à croire qu'on ne peut pas approfondir l'analyse de la teneur des discours anti-immigrants en réduisant la deuxième génération issue de l'immigration à ces seules communautés. Les interprétations des objectifs entretenus et poursuivis par ce discours dépassent largement les seules communautés magrébines bien qu'il faille ne pas perdre de vue l'importance d'un contexte international où opère l'islamophobie (Doug Saunders, 2012).

Les mécanismes sous-jacents au statut de « deuxième génération » ne s'expliquent pas uniquement par le fait que ces personnes ne sont plus des immigrées. Longueusement scolarisée par l'une ou l'autre des « deux majorités » de la société canadienne, cette deuxième génération entretient encore souvent des liens avec les pays d'origine des parents soit par la connaissance de la langue maternelle de ceux-ci, soit par des séjours dans les pays d'origine. Elle navigue entre un « ici » et un « ailleurs » non seulement géographiquement, mais aussi « dans leurs têtes » (François Dubet, 2007). La deuxième génération habite dans des sociétés qui lui refuse des emplois dans des sphères majoritairement occupées par des « plus nationaux ». Nous pensons ici, par exemple, à la fonction publique québécoise dont les programmes d'accès à l'emploi demeurent très peu efficaces depuis leur mise en

---

<sup>13</sup> Terme utilisé dans la terminologie du MIDI. Consulté le 6 mai 2015 : <http://www.immigration-quebec.gouv.qc.ca/FR/immigrer-installer/gens-affaires/vie-quebec/programmes-services/index.html>



place (Marie-Thérèse Chicha et Éric Charest, 2013), mais aussi aux syndicats et aux groupes communautaires embauchant généralement une main-d'œuvre féminine en plus grand nombre toutefois majoritairement d'origine Canadienne française<sup>14</sup> (Eid, 2012). « Du point de vue de la culture des parents, elles [les 2<sup>es</sup> générations] sont déracinées, du point de vue de la culture du pays d'accueil, elles restent des immigré.e.s » (Dubet, 2007). Le travail des auteurs comme Potvin et Eid sur les deuxièmes générations au Québec nous incite à approfondir l'analyse du genre au sein de ces dernières puis à y adjoindre une dimension féministe (Potvin *et al.*, 2007) qui permet d'observer l'état d'un « Nous féministes »<sup>15</sup> au Québec.

D'une perspective intersectionnelle, les femmes issues de la deuxième génération de l'immigration sont confrontées à la fois par le système d'oppression patriarcale et par le racisme systémique logeant au sein des hiérarchies citoyennes, et ce tout en s'imbriquant parfois à d'autres systèmes d'oppression qu'il s'agisse de l'hétérosexisme ou du capacitisme<sup>16</sup>. En ce sens, les F2GN collaborent avec des féministes appartenant à l'une des « deux majorités » lorsqu'il s'agit de défendre les droits sociaux touchant la citoyenneté des femmes (l'équité salariale, la parité en politique, l'avortement, les moyens pour lutter contre les violences faites aux femmes), mais peuvent se voir disqualifiées comme féministes, par exemple lorsqu'elles expriment ouvertement un appui aux hommes racisés dans leur opposition au profilage racial (Combahee River Collective, 2008) ou encore quand elles se confrontent à des femmes de la majorité qui déclarent comme antinomiques

---

<sup>14</sup> Ministère de l'Emploi et de la solidarité sociale. 2009. « Les types d'emplois occupés par les femmes », Faits saillants — Femmes et travail. Le féminin, ça s'emploie partout, Québec.

<sup>15</sup> Le « Nous féministes » traduit ici l'idée de la présence d'une identité commune entre féministes québécoises.

<sup>16</sup> L'hétérosexisme est l'oppression basée sur l'hétérosexualité. Le capacitisme est celle basée sur les capacités physiques ou mentales des individus.

religion et féminisme (Benhadjoudja, 2015). Comme si tout d'un coup leur citoyenneté était porteuse d'un archaïsme attribué à la culture de leurs mères, leurs féminismes ne seraient-ils « pas trop » ou « pas assez » comme « le nôtre » ? Pour parler de blanchité d'un féminisme qui s'approprie l'universalité, Bilge (2010a) emprunte à Spivak (1988) l'idée que se font les femmes blanches selon laquelle « les hommes blancs sauvent les femmes brunes des hommes bruns ». Pour Bilge, les féministes blanches reproduisent sur leurs sœurs brunes un comportement hégémonique, en voulant « sauver les musulmanes », et en légitimant « la patrouille des frontières » des identités. Comment les F2GN de confession musulmane envisagent-elles la production racialisée de leur citoyenneté dans le contexte actuel ?

#### 1.1.4 Cartographier les tensions féministes en contexte québécois : des « Yvettes » aux « Janettes »

Au sein d'un contexte islamophobe globalisé (Saunders, 2012), chaque société répond de manière « locale » aux tensions suscitées par les débats sur l'appartenance et l'immigration. Jean Baubérot et Micheline Milot (2011) ont rappelé aux Québécois.e.s que la laïcité ne se limite pas au modèle français et qu'elle peut s'inscrire de façon plus inclusive, à l'image des sociétés qui l'érigent. Cela pose donc clairement la question : le féminisme québécois est-il inclusif ? (Hamrouni et Maillé, 2015). Devrait-on parler de féminisme ou de féminismes ? (Lamoureux, 2016) Quels sont les contours de cette inclusion ? Si les débats sur le « vivre-ensemble » qui se succèdent quotidiennement depuis le 11 septembre 2001 s'enregistrent dans une dynamique de tensions loin d'être spécifiques au Québec, il faut toutefois envisager l'inclusion/l'exclusion sociale de la citoyenneté dans la « distinction » québécoise toujours en quête de nation (Maillé, 2007).

Dans son ouvrage phare, Mohanty (1984) relate avec clarté l'importance des cadres contextuels pour produire des analyses plus justes. De manière globale, les théories occidentales traitent l'islam comme une idéologie séparée des relations sociales et des pratiques, plutôt que comme un discours incluant des règles économiques, sociales et des relations de pouvoir au sein de la société. Pris hors contexte, le port du hijab des femmes musulmanes que l'on associe au contrôle des femmes devient ainsi un amalgame sans nuances appliqué universellement. Mohanty (1984/2009) cite en exemple les deux interprétations possibles du voile islamique et démontre qu'en situant ce symbole dans l'histoire, il est concevable de l'entendre de façon diamétralement opposée. Le voile islamique peut être à la fois un symbole de protestation (Asma Lamrabet, 2004) et d'oppression (Kumari Jayawardena, 1986). La mobilisation de groupes ou la construction d'identités politiques doit se faire dans le cadre de contextes historiques où les catégories ne peuvent être dépouillées de leurs environnements. En concluant avec Mohanty (2009), « [...] considérer ces concepts comme applicables universellement entraîne une homogénéisation des identités de classe, race, religion, et des pratiques matérielles quotidiennes des femmes du “ Tiers-Monde ”, ce qui peut créer le sentiment erroné qu'une communauté d'oppression, d'intérêts et de lutte unit toutes les femmes entre elles de par le monde. Comme si la solidarité entre les femmes était à l'épreuve du racisme, du colonialisme et de l'impérialisme ! » (p. 170)

Au sein des hiérarchisations de l'« Autre » à l'intérieur des frontières identitaires, la religion de l'« Autre » femme émerge comme marqueur d'exclusion de la

citoyenneté<sup>17</sup>. Chercherait-on aujourd'hui à introduire la laïcité comme troisième élément d'une citoyenneté québécoise ? Maillé semble évoquer que l'éclatement des référents identitaires traditionnels au Québec ouvre la voie à plusieurs manières de « penser le politique à partir de la position du sujet » (1999, p. 153-165). En ce sens, les débats féministes entourant la laïcité s'avèrent particulièrement importants pour réfléchir aux droits sociaux d'une citoyenneté proprement québécoise.

Vingt-trois ans après l'évènement des « Yvettes » qui a réduit les femmes immigrantes et anglophones à des femmes à la maison à la solde de leur mari, nous avons assisté au mouvement des « Janettes ». Toujours en quête d'autonomie et de reconnaissance, le gouvernement du Parti Québécois propose une *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État, ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*<sup>18</sup> prévoyant l'interdiction du port de signes religieux par l'ensemble des employé.e.s de l'État, qu'ils ou elles appartiennent à la fonction publique québécoise ou municipale, au réseau scolaire ou de la santé ou à celui des services de garde. Cette fois-ci, ce ne sera pas Lise Payette, bien qu'elle émette souvent des commentaires<sup>19</sup>, mais Janette Bertrand, un autre symbole emblématique de l'émancipation féminine québécoise, qui publie dans les journaux une lettre invoquant les dangers de « l'islamisation du

---

<sup>17</sup> Depuis 2007, on assiste à des tentatives visant à interdire la visibilité et la pratique religieuse de l'espace public au Québec : interdiction de porter des symboles religieux visibles dans la fonction publique québécoise (Québec, 2013) et fermeture de lieux de culte dédiés aux musulmans à Montréal (Vanessa Limoges, 2015).

<sup>18</sup> Nommé par la suite Charte des valeurs.

<sup>19</sup> « Il faut aider ces femmes [les musulmanes], car elles sont rendues là, où nous étions dans les années 1960 » extrait d'un discours prononcé devant les membres la Fédération interprofessionnelle du Québec, 4 décembre 2013 (source : vidéo [non diffusée] de la Fédération interprofessionnelle du Québec).

Québec » et la perte encourue des droits des femmes québécoises si elles portent le foulard (Bertrand, 2013).

Sur la place publique, quelques dissidences profondes au sein de la Fédération des femmes du Québec font surface (Jessica Nadeau [2013]; Hélène Buzzetti [2013] et Marie-Ève Campbell, [sous presse]). Au nom de l'égalité entre les hommes et les femmes au sein des institutions publiques québécoises et de la neutralité de l'État, des femmes se dissocieront de la FFQ pour créer leurs propres groupes (Pour le droit des Femmes [PDF], les Janettes). De son côté la FFQ clame un féminisme plus intersectionnel (Campbell, [sous presse]). Québec inclusif, un collectif de personnes (incluant des étudiant.e.s, des intellectuel.le.s et des personnalités publiques) s'étant mobilisé lors des débats entourant la Charte des valeurs, dénonce le racisme systémique et l'exclusion des femmes portant le hijab (Québec inclusif, 2013). Au nom de la « majorité historique » (Belkhodja et Traisnel, 2012), il se dresse au Québec des tensions qui marquent le tissu social féministe québécois en reconfigurant des féminismes québécois toujours en mouvement (Lamoureux, 2016). Les débats sur la laïcité auraient-ils engendré à nouveau deux identités du féminisme : Nous vs Elles ?

Dans le mouvement féministe, le contexte de nationalismes concurrents au Québec a longtemps favorisé des dialogues où la minorité francophone du Québec entretient des rapports tendus avec la majorité anglophone du Canada et a peu porté attention aux tensions qu'entretiennent les minorités ethnoculturelles et racisées avec la communauté majoritaire du Québec. On assiste à la perpétuation de réécritures de l'histoire qui estompent la participation des féministes immigrantes et celle des féministes de la deuxième génération issues de l'immigration parce qu'elles ont été

davantage vues comme des sujets « problèmes » dans le mouvement féministe que comme des agentes de transformation sociale.

Il faut donc prendre en considération qu'au sein du mouvement féministe québécois, la même dilution et le même historicisme racial opèrent lorsqu'on pense la citoyenneté des Québécoises comme un projet politique d'émancipation. Selon Lamoureux (2016), projeter la réalité de toutes les femmes à partir de la position située des femmes blanches d'origine Canadienne française mène à une impasse et il faudra trouver des moyens pour réhabiliter la lutte commune des femmes .

#### 1.1.5 Problématique, questions et objectifs de la recherche

En raisonnant la citoyenneté en termes de majorités et de minorités territoriales et linguistiques, nous sommes enclins à penser que si elle demeure un acte lié au territoire, il faudra toutefois la réfléchir autrement que par ses « frontières » et être plus attentifs à ses « lisières » (Jane Jenson, 2005). L'absence de postures intersectionnelles dans les théories sur la citoyenneté maintient la dichotomie « femmes de la majorité » vs « femmes immigrantes ». Cette opposition efface les expériences et les savoirs des femmes de deuxième génération d'un récit du « Nous » au Québec qui les place dans des positions inexacts. Les féministes de deuxième génération issues de l'immigration peuvent-elles offrir de nouveaux espaces permettant de réfléchir l'atteinte d'une citoyenneté pleine et entière ? À l'image des travaux de Venel (2004) sur les musulmans de deuxième génération en France, notre étude « entend contribuer à une mise en évidence de nouvelles conceptions de l'appartenance nationale, voir des modes de revitalisation de la notion de citoyenneté » (p. 4).

« Qui sont aujourd'hui ces Québécoises debouttes ? » est le titre formulé par Lamoureux (2015) lors d'un colloque universitaire en référence à une anthologie de textes, tracts, documents internes, manifestes et lettres diffusées par le Front de libération des femmes du Québec et par le Centre des femmes entre 1969 et 1975 (Véronique O'Leary et Louise Toupin, 1983). « La réponse aurait pu être simple » dit-elle, mais la Charte des valeurs a fait ressurgir deux éléments : le premier est que le référant de Québécoises s'avère toujours synonyme de « Canadiennes françaises »; le deuxième met en lumière un féminisme qui ne peut être décolonisé (Maria Lugones, 2010) sans aborder la question avec les femmes autochtones. Depuis l'échec du référendum de 1995, devant des luttes d'autoaffirmation à diverses échelles (Québécoise, Premières Nations, femmes immigrantes, femmes racisées), des féministes de « la majorité francophone »<sup>20</sup> cherchent à faire face à leurs rapports d'obligation vis-à-vis des femmes autochtones et à décoloniser les systèmes globaux de domination (capitalisme, racisme, sexisme, colonialisme). Selon Lamoureux (2015), l'une des pistes proposées comme agent catalyseur d'un féminisme en voie de décolonisation s'inscrirait aujourd'hui au sein des théories sur l'intersectionnalité, un cadre théorique réfléchissant l'interaction des multiples systèmes d'oppression<sup>21</sup>. Ma recherche s'inscrit dans cet espace-temps des mouvements féministes québécois et a pour objectif de faire entendre des voix non entendues.

Ainsi j'ai cherché à savoir comment des femmes québécoises de deuxième génération issue de l'immigration se situent face aux défis de l'appartenance citoyenne. Plus

---

<sup>20</sup> Ici, nous entendons les féministes « blanches » issues de la majorité Canadienne française et parlant français.

<sup>21</sup> Le concept d'intersectionnalité postule que « les modèles classiques d'oppression (classe, race, sexe, capacité physique, orientation sexuelle...) n'agissent pas indépendamment l'un de l'autre, mais forment un système d'oppression où ces multiples ensembles de discrimination se chevauchent et s'influencent » (Kimberlé Crenshaw, 1991).



précisément, j'ai voulu comprendre leurs perceptions de l'évolution des discours sur l'identité nationale dans un contexte géopolitique où une nation cherche continuellement la sécession. Quelles sont leurs réflexions sur les processus d'inclusion et d'exclusion représentant les deux visages de Janus de la citoyenneté québécoise ? Quels mécanismes mettent-elles en œuvre au sein de leurs modes de négociation identitaire ? Comment composent-elles dans leurs pratiques avec les modèles d'appartenance nationale des « deux majorités » (Québec/Canada) portés par les institutions fédérales et provinciales ? Connaissent-elles de nouveaux lieux de passages entre majoritaires et minoritaires ? De leurs points de vue, depuis le référendum de 1995, à quelles notions d'appartenance(s) (race/ethnie, sexe/genre, classe/nation/culture...) les discours sur l'identité nationale au Québec font-ils appel ? Quel est l'impact de ces discours sur leurs conceptions de l'appartenance ? Comment définissent-elles « la cohésion sociale »<sup>22</sup> en y imbriquant une perspective de rapport social de sexe ? Finalement, que signifie pour elles, en tant que féministes, une citoyenneté pleine et entière ?

Situées à l'intersection d'une multiplicité de frontières mouvantes instaurant des identités politiques dynamiques, les Québécoises de deuxième génération issues de l'immigration n'ont pas été envisagées dans la littérature comme les possibles *abogadas/mediatrix* des tensions identitaires nationales (Gloria Evangelina Anzaldúa, 2012), mais plutôt comme des sujets statiques et posant problème (Eid, 2007b). C'est en poursuivant l'objectif d'une réhabilitation de la catégorie de deuxième génération que je compte inscrire mes travaux sur les F2GN et non pour confiner des femmes à des statuts sociaux infériorisés constituant un problème (Cornel West, 1993).

---

<sup>22</sup> Pour nous la « cohésion sociale » se définit en ces termes : « [...] un terme parapluie qui aide à encadrer les discussions sur l'harmonie sociale, le bien-être de la communauté, et l'inclusion » (Tolley et Spoonley, 2012, p. 4).



Nommer cette catégorie constitue en soi un premier acte visant à faire émerger ce que Lamoureux (2016) désigne comme une « grammaire de l'injustice » située à l'intersection des rapports sociaux (sexe, race, ethnicité, classe).

## 1.2 Les cadres conceptuels

La recherche féministe privilégie des perspectives multidimensionnelles, permettant ainsi de tirer des résultats plus complets sur des réalités complexes : « c'est là, la meilleure méthode pour étudier les femmes et leurs expériences, puisque ces dernières s'enracinent dans une histoire et des rapports sociaux qui ne satisfont guère d'explications univoques » (Ollivier et Tremblay, 2000, p. 25-26). En combinant deux cadres théoriques, je souhaite jeter un regard à la fois critique et engagé, m'habilitant à développer une perspective intersectionnelle sur les travaux portant sur la citoyenneté.

Si la théorie des points de vue situés (Donna Haraway, 1988; Sandra G. Harding, 2004; Nanacy Hartsock, 1983; Dorothy Edith Smith, 1974/2004) s'avère un outil conceptuel porteur pour comprendre d'une perspective intérieure les différentes stratégies employées afin de saisir les multiples composantes de l'appartenance, le concept de l'intersection des oppressions offre des pistes de réflexion en termes d'égalité systémique. En exposant des positions de femmes issues de l'immigration à l'intersection de divers systèmes d'oppression, nous souhaitons que leurs savoirs situés contribuent à l'instauration d'un régime de citoyenneté plus inclusif à l'échelle du Québec et au-delà. De plus, notre cadre théorique s'appuie sur une vision critique de la citoyenneté permettant à des F2GN de mettre de l'avant leurs propres perspectives.

### 1.2.1 Standpoint theory ou théorie du point de vue situé

Considérées comme androcentriques par les théories féministes (Micheline De Sève et Diane Lamoureux, 1993; Andrea Dworkin, 1981) et comme ethnocentrismes par les théories postcoloniales (Ramón Grosfoguel, 2006; Lugones, 2010; Aníbal Quijano, 2007), les sciences sociales proclamées « universelles » produisent des savoirs rarement contextualisés (Mohanty, 1984) et difficilement « neutres » (Harding, 2004). De Hartsock à Evelyn Fox Keller, il a été démontré que la question de l'objectivité en science est remise en question par « l'impossible neutralité du chercheur » (Elsa Dorlin, 2008b, p. 25). Qu'il s'agisse de la catégorie ethnocentrique de « femmes du Tiers-monde » ou d'un discours phallocratique sur l'action du gène dans les sciences sur la fertilisation, l'objet de recherche que sont les femmes demeure porteur des préjugés, des valeurs et de la position dominante du/de la chercheur.e (Dorlin, 2008b; Mohanty, 1984). Objet de nombreuses critiques depuis son émergence, la théorie du point de vue situé croise sur son chemin une idée conventionnelle selon laquelle un point de vue engagé viendrait obstruer et rendre biaisé la production de savoir scientifique. Harding (2004), l'une des figures de l'épistémologie du *standpoint*, prend à contrepied les tenants de cette forme d'empirisme. Empruntant les principes développés par Hartsock, l'auteure élabore un nouveau concept d'objectivité qu'elle nomme « l'objectivité forte » permettant de répondre aux accusations de relativisme épistémologique.

Cette objectivité repose sur l'idée que la chercheuse devient elle-même objet de connaissance et Harding l'invite à se situer au sein d'une science se voulant démocratique et qui, en développant davantage de points de vue sur la réalité, produit de meilleures perspectives. La chercheuse se transforme en un agent, voire un acteur d'une épistémologie « qui fonde une *vision*, une manière de voir le réel » (Dorlin,

2008b, p. 29). La théorie du point de vue situé ne se présente pas comme le voudrait la critique, soit « un ensemble de points de vue fragmentaires et situés sur le réel » (Dorlin, 2008b, p. 27), mais comme un processus scientifique transparent et engagé. Au cœur de cette théorie réside l'idée que, derrière le sujet de recherche, il y a un être humain qui a la capacité de réfléchir à des solutions aux problèmes auxquels il/elle fait face. D'une part, cela fait de la chercheuse en sciences sociales l'analyste d'un environnement duquel elle est partie prenante plutôt qu'une savante détachée de son sujet de recherche et, d'autre part, cette dernière doit avoir la transparence intellectuelle nécessaire pour reconnaître et exposer à la communauté intellectuelle ses propres biais épistémologiques et interprétatifs. On ne traite plus le sujet de recherche comme objet inanimé ou comme une personne mineure dont il faut prendre soin. « Le truc de prendre la position située de Dieu et de tout voir à partir de nulle part », comme le dit Haraway (1991, p.189), a trop longtemps été une manière de légitimer des positions situées hégémoniques masculinistes et occidentalocentristes (Yuval-Davis, 2012).

Les points de vue situés des F2GN révèlent à la fois une diversité de modes d'agentivité et des processus de racialisation œuvrant à la formulation de réflexions sur la dimension sociale de citoyenneté. Faisant miens les propos de Yuval-Davis, je ne prétends pas que les positions situées des féministes de deuxième génération issues de l'immigration soient homogènes ni dotées « d'un accès privilégié à la vérité », mais je cherche à dévoiler « des relations dialogiques entre féministes situées différemment » (2012, p.47).

En résumé, des connaissances situées ancrées dans des contextes géopolitiques peuvent faire ressortir plusieurs ontologies possibles, puis les mettre en dialogue :

voilà ce que soutient la théorie du point de vue situé. En me situant moi-même en tant que chercheure féministe de deuxième génération issue de l'immigration, ce cadre théorique me permet de partir d'un lieu d'énonciation familier que Collins (1986) qualifie comme celui des *outsider within*. Ce lieu d'énonciation n'est ni neutre, ni apolitique, mais « offre à ses occupants un équilibre puissant entre les forces de leur formation sociologique et les avantages de leurs expériences personnelles et culturelles » (1986, p. S29)<sup>23</sup>. Comme chercheure, il s'agit de tenir compte de ma propre place en société et de comprendre que celle-ci a un impact autorisant ou non mon propre discours (Alcoff, 1995).

Ma position située me permet de voir les multiples intersections logées entre ethnicité/genre/classe, notamment parce que les immigrant.e.s d'origine portugaise ont souvent été perçu.e.s comme de la main-d'œuvre docile (Labelle, 1987). Elle me rend par contre aveugle aux oppressions liées à l'hétérosexisme dû à mon orientation sexuelle et me permet d'être parfois imperméable à la racisation, puisque je ne suis pas toujours considérée comme racisée

### 1.2.2 Prismes féministes : Intersections de sexe/genre, race/ethnie, classe et nation.

L'intersectionnalité des oppressions se veut avant tout un outil d'analyse politique engagé visant à contrer les fossés d'inégalités qui se creusent (Bilge, 2010b). Nommé pour la première fois par la juriste Crenshaw (1991), le concept d'intersectionnalité des oppressions postule que les modèles classiques d'oppression (classe, race, sexe...) n'agissent pas indépendamment l'un de l'autre, mais forment un système

---

<sup>23</sup> Traduction de Benhadjoudja (2015, p.53).

d'oppression où ces multiples ensembles de discriminations se chevauchent et s'influencent. En imbriquant les différents systèmes d'oppression, ce paradigme nous permet de réfléchir à la citoyenneté en dehors des binarités majoritaires/minoritaires, autant pour le Québec que plus généralement pour les démocraties libérales. Conceptualiser l'intersection des oppressions fait apparaître des relations de pouvoir situées dans les angles morts et qui modèlent entièrement des systèmes. Elle offre une analyse qui ne se contente pas d'associer des inégalités particulières à un système institutionnel précis. Penser les oppressions en relation permet d'examiner les processus interactifs, historiquement codéterminés et les inégalités complexes (Hae Yeon Choo et Mira Marx Ferree, 2010).

Posant les jalons d'une approche intersectionnelle de la citoyenneté dans plusieurs de leurs travaux, dont les plus significatifs demeurent *Racialized Boundaries* (Floya Anthias, Nira Yuval-Davis et Harriet Cain, 1992), *Gender & Nation* (Yuval-Davis, 1997) et *Citizenship : Feminist Perspectives* (Ruth Lister, 1997), les politologues féministes articulent les imbrications complexes entre genre, ethnicité, race, nation et citoyenneté. J'inscris ces ouvrages au cœur de ma démarche théorique. Il faut adjoindre à ces théories féministes une déconstruction des systèmes hiérarchiques érigés sur une conceptualisation d'un racisme non seulement idéologique, mais aussi matériel. Celle-ci provient en grande partie de la *Critical Race Theory* (CRT) et des travaux sur le postcolonialisme. Si la restitution de la catégorie raciale en tant que principale construction d'un système social et politique dominant demeure de mise, Anthias *et al.* avertissent que la CRT peut effacer au passage des constructions ethniques et genrées significatives lorsque l'on analyse une citoyenneté qui se structure à travers le nationalisme (Anthias *et al.*, 1992, p. 70-71). En ce sens, je conserve « l'ethnicité » en tant que construction sociale sans intention de

« blanchiment »<sup>24</sup> des théories de l'intersectionnalité, tout en aspirant à mettre de l'avant des paroles porteuses de savoirs situés effacées du récit de l'histoire du féminisme au Québec (Maillé, 2007).

Dans une science politique où les femmes sont traitées comme un addenda (De Sève et Lamoureux, 1993, p.31-44) et où la citoyenneté est réfléchie en termes majoritaires ou minoritaires, recentrer des savoirs périphériques peut agir comme un élément catalyseur de tensions sociales inscrites au sein de savoirs dichotomiques, voire partiels (Haraway, 1988). Utiliser l'approche de l'intersection des oppressions pourrait mettre fin à un héritage d'exclusions multiples de la littérature sur la citoyenneté. Il a été reconnu que l'idée de citoyenneté n'est pas positive pour tous les groupes (Lister, 1997), dont par exemple, au Québec, des femmes faisant face à des statuts d'immigration variés leur imposant de demeurer avec un conjoint violent ou un agresseur sous peine de perdre l'accès à la citoyenneté (RQCALACS<sup>25</sup>, 2006). L'un des apports du *Black feminism*<sup>26</sup> a été de déceler que c'est dans l'immobilité des catégories comme celles de femmes noires et lesbiennes qu'ont lieu des expériences de discrimination et d'exclusion (Crenshaw, 1989).

---

<sup>24</sup> Ce que Bilge nomme le « blanchiment » de l'intersectionnalité réfère à un procédé de dépolitisation de l'objectif même de l'intersectionnalité, qui est de donner la voix aux groupes subalternes (Bilge, 2013a).

<sup>25</sup> Le 1<sup>er</sup> septembre 2006, le Regroupement québécois des centres d'aide et de lutte contre les agressions à caractère sexuel a présenté son mémoire « Racisme, sexisme et agressions sexuelles : des violences sexospécifiques, des effets dévastateurs » à la Commission de la culture chargée d'étudier la mise en place d'une Politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination.

<sup>26</sup> Le *Black feminism*, est un courant féministe émergeant dans les années 1970 créé par des féministes lesbiennes noires de descendance afro-américaine (Combahee River Collective, [1977] 2008) qui revendiquent que les luttes sociales pour les droits civiques ne peuvent se baser sur des systèmes d'oppression réfléchis à partir de catégories qui les excluent en tant que femmes noires. Les enjeux spécifiques aux femmes noires sont ignorés à la fois par le mouvement féministe dominé par les femmes blanches et par le mouvement des droits civiques dominé par les hommes noirs. C'est des *blackfeminists* telles que bell hooks (1981) ou Audre Lord ([1984] 2008a) que Crenshaw (1989, 1991) s'inspire pour faire jaillir le concept d'intersectionnalité.

Jennifer C. Nash (2008) va plus loin et postule que si tous les sujets marginalisés ont une identité intersectionnelle, il faut cependant comprendre cette dernière dans sa mobilité. De par ses interactions multiples, cette identité peut aussi contribuer à maintenir simultanément oppression et privilège et à assurer la reproduction de certaines catégories. « L'une des questions qui demeure inexplorées par les théoriciennes de l'intersectionnalité, c'est la manière dont est co-constitué au niveau subjectif, privilège et oppression » (2008, p. 11). Je pense que le contexte politique québécois peut s'avérer une excellente illustration de cette co-constitution. Si l'intersectionnalité conceptualise des identités multidimensionnelles (sexe, genre, race, ethnie), elle permet également de comprendre des systèmes complexes (majorités, minorités, classes sociales, nations, citoyenneté). Citant Mari Matsuda (1990), Nash (2008) suggère que la première interrogation d'une analyse intersectionnelle réside dans la capacité des universitaires à poser « l'autre question » (*the other question*), soit d'identifier les systèmes d'oppression absents d'une discrimination qui apparaît comme évidente à première vue : par exemple, interroger le patriarcat lorsque quelque chose nous paraît raciste ou inversement (Nash, 2008, p. 12).

Finalement, Nash (2008) nous rappelle que la pertinence de cet outil conceptuel réside dans la possibilité qu'il offre de développer une analyse des rapports de domination qu'ils soient engendrés par le colonialisme, le patriarcat, l'hétérosexisme ou le racisme, et de s'attaquer aux causes structurelles des situations d'inégalité et d'exclusion. L'analyse intersectionnelle des oppressions permet de mettre en scène une citoyenneté racialisée et cherche à faire émerger des voix réduites au silence, en déchiffrant des mécanismes d'exclusion au sein des institutions et des projets nationaux.

### 1.3 Les concepts clés

#### 1.3.1 Les féministes de deuxièmes générations issues de l'immigration (F2GN) comme groupe social.

Tel qu'indiqué ci-haut dans mes objectifs de recherche, l'orientation adoptée par l'utilisation de la catégorie « féministes de deuxième génération issues de l'immigration (F2GN) » en est une de réhabilitation épistémologique. Si l'objectif du féminisme est d'accroître et de promouvoir la justice pour toutes les femmes, les reproductions hiérarchiques de l'épistémologie doivent connaître une fin (Vanaja Dhruvarajan et Jill Vickers, 2002, p.16). Pour transformer la catégorie de deuxième génération entendue comme « problème » à une catégorie plus porteuse d'agentivité, j'y introduis le postulat de féminisme. Les féministes contestent, revendiquent et se mettent en action pour atteindre l'égalité entre les hommes et les femmes. Mon choix vise donc à rendre dynamique une catégorie de citoyen.ne.s nommée la deuxième génération que plusieurs travaux ont rendu passive. En omettant de comprendre ces identités comme des interstices de mobilité, on les a maintenues dans un état dichotomique opposant immigration et société d'accueil.

En distinguant l'expérience sociale des féministes de deuxième génération issues de l'immigration (F2GN) de celles de leurs mères et de leurs grand-mères, nous croyons en la pertinence de rendre leurs vécus et leurs savoirs visibles au sein des débats contemporains entourant le « Nous femmes » au Québec. Les F2GN pourraient constituer ce que Young nomme un groupe social, c'est-à-dire « un groupe qui se définit à partir de caractéristiques partagées émanant surtout du sens que se font les gens de cette identité » (1998, p.411). L'adhésion au groupe n'est pas déterminée à



partir de la couleur de la peau, « bien que parfois des attributs physiques soient une condition nécessaire à son autoclassification comme membre d'un groupe » (1998, p.411). Ce qui forme un groupe social réside dans « l'identification de certaines personnes à un statut social, une histoire commune produite par ce statut social et une auto-identification qui définit le groupe comme un groupe » (1998, p.411). Étant le produit de rapports sociaux, ces groupes peuvent être appelés à disparaître ou à réapparaître en tenant compte de la fluidité des changements politiques et sociaux.

Ainsi, aux fins de nos analyses, nous conceptualisons les F2GN comme un groupe social parce qu'il regroupe des femmes racisées ayant grandi dans un espace géopolitique commun (le Québec). Cette localisation sociale détient le potentiel d'avoir produit une unicité entre des femmes qui se définissent préalablement comme féministes. Tenant compte des différences entre les communautés ethnoculturelles, Meintel (1992) avance que « l'ethnicité renvoie à un phénomène plus large qui englobe l'identité ethnique, mais qui peut inclure aussi les modèles culturels qui caractérisent le groupe et dont plusieurs peuvent servir à délimiter ses frontières, aussi bien que ses réseaux sociaux, institutions, organisations, activités partagées ainsi que des intérêts politiques et économiques qui peuvent mobiliser un groupe ethnique » (p.74). M'inspirant des travaux de Meintel (1989, 1992) et de Meintel et Kahn (2005), je cherche à savoir si la localisation sociale des F2GN engendre entre féministes québécoises issues des différentes communautés ethnoculturelles un locus politique commun.

### 1.3.2 Femmes/féministes de la majorité

Le vocable « québécois » n'a pas plus de cinquante ans (Matthew Mendelsohn, 2002). L'appropriation collective de ce terme représentait un geste de rupture avec un passé « Canadien français », un pas vers la modernité entamée avec la Révolution tranquille. Il faut comprendre qu'il n'est pas de notre intention de renvoyer les Québécoises au statut de « Canadiennes françaises », pas plus que les femmes immigrantes et racisées au statut de non-Québécoises. Par conséquent, j'emploierai le terme « femmes de la majorité » en opposition à celui de « femmes immigrantes ou racisées » parce que ces constructions sociales habitent le paysage politique québécois. La catégorie « Québécoises de souche » par exemple, bien que présente dans le vocabulaire quotidien ne rend pas justice à la complexité d'une citoyenneté québécoise qu'on ne peut pas réduire à son ethnicité, même si elle peut dissimuler une forme de domination de la majorité francophone et catholique. On nomme femmes ou féministes de la majorité, les Québécoises francophones non racisées et d'ascendance Canadienne française qui parlent français.

### 1.3.3 La citoyenneté et ses « lisières »

Pour aborder la citoyenneté, il n'est pas un ou une auteure qui ne fasse référence aux travaux de Thomas Humphrey Marshall (1950). Ce dernier distingue au sein de la citoyenneté trois dimensions : civile, politique et sociale. Michel Coutu (1999) note que ces trois dimensions s'avèrent en perpétuel conflit d'intérêts et de valeurs avec le système capitaliste, mais qu'elles finissent par cohabiter de manière séparée au sein des institutions et de l'État-nation. Le recul des droits sociaux pour les femmes, notamment depuis le démantèlement de l'État-providence au Canada, met cependant

en évidence que c'est dans les dimensions sociales des régimes de citoyenneté que les tensions avec le capitalisme se révèlent les plus aigües (Jenson, 2006). Marshall croyait au remplacement du libre marché par la Déclaration des droits, mais force est de constater que la nature duale de la citoyenneté opère simultanément comme un mécanisme d'inclusion et d'exclusion (Lister, 1997, p. 42-65).

Si la dimension politique de la citoyenneté peut exclure des étrangers, sa dimension sociale peut s'avérer un outil puissant pour les personnes marginalisées de l'intérieur des frontières. Au sein des « lisières citoyennes », là où logent les femmes et leurs mouvements, les immigrants et leurs associations, les minorités sexuelles ou racisées, les luttes pour l'inclusion et l'égalité réarticulent la définition de communauté politique et des conditions d'appartenance à cette communauté (Lister, 1997). S'appuyant sur un sentiment d'appartenance à une même communauté, « le développement de la citoyenneté est directement favorisé par l'émergence et la progression de la conscience nationale » (Coutu, 1999, p. 7-8). Parce que la citoyenneté est plus qu'un passeport, mais qu'elle n'existe pas sans l'État, ce qui constitue ses frontières et ses lisières est « la forme historique déterminée de ces deux relations » (Jenson, 2005, p. 4-5).

Dans ce mémoire, je dirige mon attention sur les « lisières de la citoyenneté » en approfondissant les processus d'exclusion des citoyennes de l'intérieur, puis les luttes féministes au Québec. Si Marshall aspirait à proposer une « image idéale de la citoyenneté en lui accordant une image dynamique, l'une des critiques adressées à son travail est qu'il n'a pas suffisamment porté attention à la notion de luttes sociales en tant que moteur central actionnant la citoyenneté (Lister, 1997, p. 4). La citoyenneté doit être observée comme un processus et non seulement comme un

résultat. Une refonte de la dimension sociale de la citoyenneté requiert de prime abord une analyse des perspectives questionnant ce qui sous-tend le normatif. Cela implique une observation des éléments qui constituent la formation et la définition de groupes sociaux (majorités/minorités), des exclusions/inclusions de ceux et celles à qui l'on accorde des citoyennetés de seconde zone, et des luttes sociales pour l'atteinte d'une égalité différenciée (Engin F. Isin, Janine Brodie, Danielle Juteau et Daiva Stasiulis, 2008).

Isin *et al.* (2008, p. 11) définissent la dimension sociale dans la citoyenneté en s'appuyant sur cinq postulats : 1) les groupes sont socialement construits; 2) les processus sociaux d'inclusion et d'exclusion fonctionnent pour chaque type de droit (civils, politiques et sociaux); 3) les relations sociales inégales ont été centrales à la constitution de la citoyenneté; 4) on ne peut partir de la prémisse que l'égalité requiert l'uniformité; 5) les droits différenciés peuvent réduire les inégalités historiques et les injustices. Ces postulats guideront mon travail.

Tout en examinant comment les processus d'inclusion/exclusion affectent le nombre d'adhérents des citoyennes à une communauté politique, en suivant les pas de Lister (1997), j'utilise l'agentivité des femmes comme un élément central d'accès à une citoyenneté pleine et entière. Les luttes sociales des femmes ayant mené à des gains notables en matière de droits sociaux au Québec (Lamoureux, 2001b), le projet d'une citoyenneté féministe encourage une approche théorique et pratique qui se penchera sur l'agentivité des femmes plutôt que de les percevoir uniquement en tant que victimes de citoyennetés restrictives.

Tenant en compte que, depuis l'avènement de la mondialisation et du néolibéralisme, les États mettent de plus en plus l'accent sur les obligations sociales des citoyen.ne.s plutôt que sur leurs droits sociaux (Isin, *et al*, 2008), nous portons une attention particulière à la manière dont les mécanismes d'exclusion de la citoyenneté sociale opèrent en contexte québécois, notamment lorsqu'il s'agit de faire appel à l'obligation sociale des immigrant.e.s et de leurs descendant.e.s. Que pensent les F2GN des débats collectifs (accommodements religieux dans l'espace public, Charte des valeurs) entourant l'obligation des immigrant.e.s vis-à-vis de la cohésion sociale ?

#### 1.3.4 Le discours identitaire national au Québec

Dans le contexte québécois, le discours identitaire n'est pas anecdotique notamment lorsqu'il s'agit de réfléchir les lisières de la citoyenneté. Le soir du dévoilement des résultats du référendum de 1995, plusieurs se souviennent de l'attribution de l'échec du mouvement souverainiste de Jacques Parizeau « à l'argent et aux votes ethniques ». Sur le plan des droits sociaux et politiques, ce type d'affirmation renvoie à des questions au cœur de l'accès à la citoyenneté : qui peut appartenir à la nation ? Qui désigne-t-on comme les « autres » ? Et dans quelles circonstances ? (Anthias *et al.*, 1992; Yuval-Davis, 1997)

Les critiques adressées au multiculturalisme canadien provenant de toutes parts (Bissoondath, 1994; Okin, 1999), des penseurs de la politique québécoise — pour la plupart à partir d'une perspective ontologique masculine (De Sève et Lamoureux, 1993) — cherchent à substituer ce modèle de la diversité ethnoculturelle par un modèle qui saura reconnaître le caractère distinct du Québec.

Pour bien situer le contexte politique dans lequel s'insère le discours identitaire national québécois contemporain, je fais appel à Dimitrios Karmis (2003), qui illustre la tension historique récente entre jacobinisme et intégrationnisme, répondant tous deux du multiculturalisme « trudeauiste ». Karmis trace deux conceptions monistes de l'identité nationale au Québec, puis quatre variantes du pluralisme : le trudeauisme, le jacobinisme québécois, l'intégrationnisme et l'interculturalisme. Le premier courant qu'il nomme « le trudeauisme » est associé au rapatriement de la Constitution en 1982 et à la Charte des droits et libertés du Canada par le premier ministre Pierre Elliott Trudeau. « Pour les trudeauistes, l'allégeance collective première de tous les Canadiens et Canadiennes doit aller vers cette nation, puisque comme le disait le premier ministre en 1971, " il n'y a pas un citoyen, pas un groupe de citoyens qui soit autre que canadien " » (Karmis, 2003, p. 106).

Le deuxième courant est « une version nord-américaine du jacobinisme » français (Karmis, 2003, p.107). À l'instar de Jacques Beauchemin, sociologue et pour un temps consultant pour le gouvernement péquiste (2012-2014), le jacobinisme québécois traduit la constante préoccupation de la fragilité de la nation québécoise entourée d'une mer d'anglophones. Comme nous le verrons plus loin au sein des discours sur l'identité nationale au Québec, « ces nouveaux penseurs de sensibilité conservatrice au Québec » (Belkhodja et Traisnel, 2012) assurent la continuité de ce courant qui considère que « [...] les familles immigrantes modèles sont celles dont les enfants deviennent de « parfaits Québécois, c'est-à-dire des Franco-Québécois, dont rien dans le comportement, ni l'accent ne [peut] donner à penser que les parents sont d'origine étrangère » (Karmis, 2003, p. 108).

Entre ces deux pôles, se développe un désir de « nationalisme d'intégration » qui viendra à constituer le schéma d'un cadre institutionnel et gouvernemental dans lequel sont ancrées les dimensions politiques, économiques et sociales de la citoyenneté québécoise. Karmis conçoit ce troisième courant comme le compromis entre le « trudeauisme » et le « jacobinisme ». Reflétant l'ouverture du Québec à toutes les cultures, ce dernier maintient son caractère francophone tout en garantissant aux minorités nationales québécoises (autochtones, anglophones et allophones) des droits collectifs et individuels (Karmis, 2003, p. 109). L'intégrationnisme se reflète dans les politiques mises en place par le gouvernement du Québec en matière d'immigration et de diversité culturelle, tant par le Parti Québécois (PQ) que le Parti libéral du Québec (PLQ).

Finalement, l'idée d'un modèle basé sur l'interculturalisme au Québec fait du chemin, c'est-à-dire celle d'« un pluralisme intégrateur [...] qui repose sur un pari qui est celui de la démocratie, à savoir la capacité de réaliser des consensus sur des formules de coexistence pacifique qui préservent les valeurs fondamentales de la société d'accueil et ménagent un avenir pour tous les citoyens, indépendamment de leurs origines et de leurs traits culturels » (G. Bouchard, 2012b, p.228). Les membres des minorités y sont « invités eux aussi à nourrir la culture québécoise de leurs héritages » (G. Bouchard, 2012b, p.229). En somme, on vise à travers un échange constant entre majorité et minorités, le maintien d'une forme de cohésion sociale.

En 2007, le courant jacobin du Parti Québécois se fera doubler sur sa droite. Mario Dumont, alors chef de l'Action démocratique du Québec (ADQ) déclenche des débats identitaires autour des accommodements raisonnables. Selon Bilge (2010a), c'est à ce moment que l'on assiste à un marquage d'une déviation du discours nationaliste.

Articulé dans un sous-texte de « communauté nationale assiégée » (Belkhodja et Traisnel, 2012), le multiculturalisme fait l'objet d'une surveillance guettant le moindre signe de son effondrement (Bilge, 2010a). Mais déjà quelques années auparavant, Mathieu Bock-Côté s'indispose face aux identités multiples (2003). Puis en 2006, son acolyte Guillaume Marois, sous l'œil bienveillant de Bernard Landry — qui préface son ouvrage *La nation à l'épreuve de l'immigration* — désignait l'immigration comme principale cause de la dissolution de la nation et invite les immigrants à « s'intégrer » rapidement à la majorité francophone (Rousseau, 2006). En cette année de débats autour des « accommodements (dé) raisonnables », le terrain politique qu'empruntera Mario Dumont aura déjà été préparé par l'un des ouvrages phares de ce mouvement, *La Cité identitaire* de Mathieu Bock-Côté et Jacques Beauchemin (2007). Ces penseurs néoconservateurs s'attèlent à décrier le multiculturalisme canadien sous toutes ses coutures, en lui attribuant non seulement la fragilisation de la nation québécoise (Beauchemin et Bock-Côté, 2007; Bock-Côté, 2007), mais également l'échec du projet d'indépendance du Québec (2014). Résolus à prendre les devants sur le plan électoral, les penseurs néoconservateurs attribuent au courant intégrationniste du Parti Québécois (qui se définira par la suite de plus en plus comme interculturel) les défaites électorales des années précédentes (Quérin, 2013). Les penseurs néoconservateurs, dont l'un des principaux stratèges demeure Jacques Beauchemin, se taillent des postes importants au sein du gouvernement Marois en 2012-2014 (Marissal, 2014) et s'attèlent à raviver des débats identitaires au travers d'un projet de loi sur l'adoption d'une Charte des valeurs québécoises. Des alliances entre féminismes et nationalismes auront cours, un déjà-vu qui deviendra une fois de plus source de divisions entre les groupes de femmes.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Pour plus de détails sur ces déchirements, voir Nadeau (2013) et Buzzetti (2013) ou Campbell (sous



C'est dans ce contexte que je remets en question l'accès à la pleine citoyenneté des F2GN sur la base d'une démarche axée sur l'intersectionnalité des oppressions. Le discours sur l'identité nationale peut-il dépasser la dichotomie « Nous »/« Eux/Autres » ? Peut-il s'articuler à partir d'un locus politique du « Nous » ni jacobin, ni intégrationniste, ni interculturel, mais intersectionnel ? Peut-il réfléchir une nation en termes d'hétérogénéité, d'égalité sociale entre les femmes et les hommes, et entre les femmes elles-mêmes ? En d'autres mots, si le discours identitaire au Québec s'inspirait des réflexions des féministes de deuxièmes générations issues de l'immigration, à quoi ressemblerait-il ?

En conclusion, le défi de ce travail consiste à cartographier à partir des réflexions des F2GN, les « lisières de la citoyenneté » dans un espace géopolitique où se côtoient des tensions entre nationalismes et féminismes qui jusqu'à présent ont peu fait cas de la présence de féministes de deuxième génération issues de l'immigration. Ayant précisé dans ce chapitre les ancrages théoriques et conceptuels de ma recherche, dans le chapitre qui suit, je détaillerai la méthodologie de recherche utilisée, celle de l'approche qualitative basée sur des entrevues semi-dirigées.

## CHAPITRE II

### MÉTHODOLOGIE

Dans ce deuxième chapitre, je précise les différents éléments ayant constitué mes choix méthodologiques, dont ma stratégie de recrutement des participantes, les différents critères d'échantillonnage et leurs limites, et les considérations éthiques dont j'ai dû tenir compte tout au long du processus de cette recherche. Puis, en conclusion j'expose la méthode d'analyse des données.

#### 2.1 Une recherche qualitative

Puisque les voix et les savoirs situés des féministes de deuxième génération figurent au cœur de cette recherche, il m'apparaît fort pertinent de privilégier un registre qualitatif. Autre motif du choix d'une recherche qualitative, la nécessité d'augmenter la production de données qualitatives au sujet des actrices arborant des identités sous-jacentes<sup>28</sup> au Québec (Maillé, 2001). C'est dans cet esprit que nous avons choisi d'aller à la rencontre des F2GN.

---

<sup>28</sup> À l'instar de Maillé (2001), j'utilise le terme « identités sous-jacentes » avec l'intention de les distinguer des identités dominantes.

## 2.2 Entrevues semi-dirigées

Cette étude qualitative est basée sur dix entrevues semi-dirigées d'environ une heure et demie chacune, menées en profondeur auprès de féministes québécoises de deuxième génération. Le guide d'entretien (annexe A) a été constitué dans l'optique de comprendre l'évolution de leur sentiment d'appartenance à la collectivité québécoise, leurs expériences de l'exclusion, leurs luttes et leur agentivité politique, leurs perspectives sur le féminisme au Québec et, finalement, la manière dont elles réfléchissent aux mécanismes de cohésion sociale à partir de leur propre posture, soit en tant que femmes de deuxième génération issues de l'immigration, soit en tant que féministes ou tout autre facteur susceptible d'inclusion/d'exclusion qu'elles identifient. Toutes les questions sont de nature ouverte. Pour approfondir certains thèmes du guide d'entretien, nous leur avons posé plusieurs sous-questions.

Les entretiens ont eu lieu en retrait dans des espaces publics permettant la confidentialité ou, à leur demande, au domicile des participantes. Toutes nos participantes ont signé des formulaires de consentement leur expliquant les mesures prises pour protéger leur anonymat et la confidentialité des données ainsi que leur utilisation ultérieure. Dans le but d'assurer la confidentialité, le nom de chaque répondante a été modifié ainsi que tout autre élément permettant de les identifier s'il s'agit par exemple d'une personnalité publique.

## 2.3 Stratégies de recrutement

### 2.3.1 Méthode de la « boule de neige »

On attribue à cette méthode l'avantage d'obtenir des échantillons permettant de mesurer des relations et de détecter la présence de groupes sociaux (Handcock et Gile, 2011). Utilisée pour repérer des populations difficilement identifiables et avec l'objectif d'étudier les caractéristiques recélant des données plus qualitatives que quantitatives, la méthode de la « boule de neige » permet au chercheur de rapidement s'infiltrer dans un réseau social. La technique d'un échantillonnage à partir de la méthode de la « boule de neige » consiste essentiellement à demander aux premières participantes d'identifier d'autres participantes qui correspondent aux critères et ainsi de suite (Vogt, 2005, p. 300). Durant le travail d'échantillonnage, il a été intéressant de constater que certains noms de femmes revenaient à plusieurs reprises, suggérant ainsi une certaine saturation de l'échantillon. Cependant, pour rester fidèle à nos critères de sélection, j'ai écarté certains des noms au fil du processus.

Si l'identification des participantes par d'autres entraîne le risque de la prépondérance d'une même école de pensée et peut apparaître comme un inconvénient, dans le cas d'un groupe social particulier cela se manifeste plutôt comme un avantage (Nissim Cohen et Tamar Arieli, 2011). Considérant que notre cadre théorique vise à exposer l'existence même d'un groupe ayant des points de vue situés qui peuvent différer des points de vue majoritaires, je cherche une certaine cohérence quant à la position sociale qui ne véhicule pas une pensée identique, mais viendrait confirmer la présence d'un groupe social. Le fait de fréquenter les mêmes lieux de contestations sociales devrait privilégier une analyse commune partagée par le groupe social. C'est

exactement cette analyse que je cherche à exposer. Sans pour autant affirmer que les savoirs des participantes sont homogènes, il est tout de même important de prospecter des lieux de passages communs entre elles.

Cohen et Arieli (2011) expliquent qu'un autre avantage méthodologique de la méthode de la « boule de neige » provient du degré de familiarité que la chercheure développe avec la population étudiée dans des lieux vivant des tensions politiques. Le contexte polémique entre féministes et plus particulièrement entre féministes racisées et féministes non racisées au Québec (Leïla Benhadjoudja, 2015; Marie-Claude Haince et Yara El-Ghadban, 2014; Pagé, 2012; Geneviève Pagé et Rosa Pires, 2015) peut donc favoriser le niveau de confiance accordée à la chercheure, notamment lorsqu'il s'agit de recommander une autre personne comme participante ou de révéler des informations compromettantes vis-à-vis d'un *establishment* institutionnel (Cohen et Arieli, 2011, p. 425-426). Dans cet ordre d'idées, je crois que mon degré de connaissance avec les participantes, qui me paraissait au départ comme un obstacle dans la distance nécessaire que l'on exige habituellement entre une chercheure et son objet, s'est plutôt présenté comme un atout en facilitant notamment les entretiens, mais également la qualité de ceux-ci. À plusieurs reprises les participantes m'ont manifesté un niveau de confiance insoupçonné dans l'usage que je ferai de leurs savoirs et leurs données personnelles. De plus, cette confiance a été alimentée non seulement parce qu'elles me connaissaient à travers des réseaux communs, mais également parce que je suis une femme racisée.

### 2.3.2 Contexte et lieux de recrutement

Cette recherche s'est déroulée dans un contexte politique mouvementé au Québec, qui a vu naître plusieurs nouvelles associations. Ouvertement opposés au projet de Charte des valeurs québécoises, l'Association des Musulmans pour la laïcité au Québec (AMAL-Québec) et le collectif Québec inclusif ont organisé plusieurs événements fréquentés par un bon nombre de féministes québécoises d'origines diverses. J'ai recruté les premières participantes en contactant des militantes féministes que j'avais croisées lors d'événements organisés par l'un ou l'autre de ces deux groupes. Comme soulevé par Yuval-Davis (1997), les espaces d'engagement, qu'ils soient formés à partir de critères ethniques ou sexuels, demeurent des lieux privilégiés lorsqu'il s'agit pour des groupes marginalisés de contester des idéologies de la droite ou de la gauche qui cherchent à redessiner les frontières de la citoyenneté. Ces groupes peuvent devenir des marqueurs d'identités collectives significatifs et déplacer la citoyenneté active du terrain social vers le terrain politique (Yuval — Davis, 1997, p.86).

Compte tenu de ma connaissance de la prédisposition des militantes de ces deux groupes à s'opposer à la Charte des valeurs, je me suis par la suite tournée vers d'autres réseaux dans une tentative de recruter des participantes avec des positions politiques plus variées. J'ai donc contacté des femmes évoluant dans mes anciens réseaux politiques personnels, dont d'anciennes militantes ou employées au Parti Québécois, d'anciennes élues municipales et des journalistes. Avec la référence de mon codirecteur de mémoire, Alain-G. Gagnon, j'ai par ailleurs tenté d'obtenir des entretiens en envoyant des invitations écrites à une ancienne fonctionnaire nommée par un gouvernement du Parti libéral du Québec, deux anciennes ministres (l'une du Parti libéral du Canada et l'autre du Parti libéral du Québec) ainsi qu'une ancienne

candidate de la Coalition avenir Québec (CAQ). De ces dernières, deux n'ont pas répondu et l'une ne répondait pas à nos critères de sélection.

Pour des raisons de coûts liés aux déplacements, nos répondantes sont principalement résidentes de la région de Montréal, ce qui n'exclut pas qu'elles soient nées ou aient vécu ailleurs au Québec ou dans le monde.

## 2.4 Critères de sélection

L'objectif était de recruter entre sept et douze féministes de deuxième génération issues de l'immigration. Pour connaître l'intérêt des femmes à participer à mon projet d'étude, je les ai contactées une première fois par l'entremise des réseaux sociaux ou par courriel. Une fois leur intérêt confirmé, je leur ai fait parvenir un courriel personnalisé décrivant le projet tout en leur demandant de répondre par oui ou non aux trois questions suivantes :

- Êtes-vous née au Québec/Canada ? Sinon, à quel âge êtes-vous arrivée ?
- Vos deux parents ont-ils immigré au Québec/Canada ?
- Êtes-vous féministe ?

Un oui aux trois questions les rendait automatiquement éligibles. Un non à la première question ne les excluait pas de notre échantillon si elles étaient arrivées au

Québec avant l'âge de fréquenter l'école primaire<sup>29</sup>. Cependant, un non aux deux autres questions les excluait automatiquement comme participantes à notre étude. Au total, j'ai contacté dix-neuf femmes, dont trois n'étaient pas disponibles, trois n'ont jamais répondu et trois ne répondaient pas aux critères de sélection énoncés ci-haut. Deux femmes ont répondu « non » à la troisième question, dont une qui a longuement hésité et une se classifiait davantage comme appartenant à une 3<sup>e</sup> génération issue de l'immigration, ses parents étant arrivés à l'âge de fréquenter le primaire au Québec. Au total, dix femmes correspondaient aux critères et ont accepté avec enthousiasme de participer à un entretien.

#### 2.4.1 Une autodéfinition de féministe

Puisqu'une perspective féministe sur la citoyenneté était de mise pour ce projet d'étude, je n'ai recruté que les femmes s'étant autodéfinies comme féministes. Je n'ai offert aucune définition ni aucune explication de ce terme, ce qui a engendré beaucoup de questionnement de la part d'une femme en particulier, qui m'a contactée à quelques reprises pour que je lui explique ce que j'entendais par féministe. Cette femme vivait à ce moment-là beaucoup d'insécurité par rapport à ce positionnement et m'a dit quelques semaines plus tard que finalement elle aurait dû répondre par l'affirmative à cette question. C'est ce genre de situation qui m'a amenée à mettre en doute ce troisième critère. Après mure réflexion, mais avec un pincement au cœur, j'ai finalement décidé de le maintenir, non dans l'intention d'écarter des participantes potentielles, mais uniquement dans le but de m'assurer de circonscrire mon sujet d'étude aux féministes. Il ne s'agit en aucun cas de disqualifier les femmes démontrant des réticences ou des hésitations quant à ce positionnement, mais tout

---

<sup>29</sup> Voir la classification de deuxième génération qui suit p.43.



simplement de reconnaître que le refus ou l'hésitation de s'identifier comme féministe aurait complexifié méthodologiquement mon groupe d'étude.

À maintes reprises, il a été démontré que les femmes racisées manifestent des réticences à s'auto-identifier comme féministes, non pas parce qu'elles ne croient pas à l'égalité entre les hommes et les femmes, mais parce que ce concept peut être perçu ou vécu comme le véhicule d'une épistémologie occidentale et coloniale dans laquelle elles ne se retrouvent pas (Maillé, 2007; Mohanty, 1984; Spivak, 1988). Dans ce cas, il m'aurait fallu m'attarder également à la question « pourquoi je ne me dis pas féministe » et élargir mon corpus à toutes les femmes de deuxième génération issue de l'immigration plutôt qu'aux seules féministes. Bien que cela aurait certainement suscité beaucoup d'intérêt, des contraintes de temps m'ont poussée à faire le choix de tourner mon regard vers des femmes qui s'auto-identifient comme féministes malgré le défi que cela représente pour certaines d'entre elles<sup>30</sup>.

#### 2.4.2 La classification de deuxième génération

Pour déterminer l'appartenance à une deuxième génération, j'ai d'abord emprunté la définition de Gallant qui se base sur des données de Statistique Canada afin de qualifier de deuxième génération « des personnes nées au Canada dont au moins un des parents est né à l'extérieur du Canada » (Gallant, 2008, p. 38). Cette définition me semblait problématique pour deux raisons. La première est que des personnes nées à l'extérieur d'un pays peuvent elles-mêmes avoir immigré en bas âge et s'autodéfinir

---

<sup>30</sup> Durant les débats sur la Charte des valeurs, certains acteurs sociaux et politiques sont allés jusqu'à nier l'existence même des féminismes musulmans (Benhadjoudja, 2015, p. 45).

comme étant de deuxième génération. La seconde est que plusieurs auteurs, dont Paul Eid, relèvent des différences importantes entre des jeunes de deuxième génération au Québec ayant un parent issu de l'immigration plutôt que deux (Eid, 2007b). J'ai donc opté pour des critères incluant les femmes dont les parents ont immigré au Canada (un seul parent dans le cas d'une famille monoparentale) et incluant les femmes nées à l'extérieur du Canada, mais la formation scolaire primaire a eu lieu majoritairement au Québec, l'école primaire étant un lieu central de scolarisation collective dans l'enfance.

Cette classification de deuxième génération issue de l'immigration permet une large diversité en termes d'âges et d'origines. En résumé, ma classification de deuxièmes générations se traduit comme suit : toute femme de 18 ans ou plus, née au Canada ou arrivée en bas âge, dont les parents ont immigré au Québec et dont le parcours scolaire ou social s'est fait principalement au Québec.

#### 2.4.3 Les formes d'engagement citoyen

Au cœur des débats entourant le concept de citoyenneté, Yuval-Davis (1997) repère à partir du début des années 1990, le déplacement d'une citoyenneté active vers une citoyenneté passive. Selon cette dernière, le néolibéralisme de plus en plus présent au sein de l'État-providence a donné libre cours à une charité monétaire qui a remplacé un sens du devoir du service public autrefois présent chez les élites. Des gouvernements plus préoccupés par le libre marché que par la production d'une certaine égalité ont encouragé les hommes et les femmes à devenir des consommateurs plutôt que des citoyens. Aux consommateurs, Yuval-Davis (1997) attribue une citoyenneté passive, une construction de la citoyenneté où l'on promeut

l'individu et l'autonomie, plutôt que la relation entre l'individu et sa communauté d'appartenance qu'elle associe à la citoyenneté active (Yuval-Davis, 1997, p. 84-85). En ce sens, pour interroger la dimension sociale de la citoyenneté <sup>31</sup>au Québec, je me suis tournée vers les processus dynamiques de celle-ci en optant pour les savoirs situés de femmes qui expriment une citoyenneté active plutôt que passive.

Le concept d'engagement citoyen est évoqué de différentes façons dans les travaux consultés (Lister, 1997; Anne Quéniart et Julie Jacques, 2002; Jeremy Waldron, 2000). En faisant écho à la notion de citoyenneté active de Yuval-Davis et à celle d'agentivité citoyenne de Lister, c'est la définition de Quéniart et Jacques (2002) qui a retenu mon attention. Les auteures envisagent que « le concept d'engagement sous-tend [...] une injonction à agir pour la collectivité, seule (vote, participation à des manifestations) ou par le biais d'un groupe, institutionnalisée ou non (association, parti, syndicat) » (Quéniart et Jacques, 2002, p. 111). Parce qu'il implique une idée de transformation sociale, une cause politique, Quéniart et Jacques (2002) distinguent le concept d'engagement citoyen des notions plus larges que celles de la participation sociale ou civique, voire le bénévolat ou encore la simple participation électorale, qui sont associées le plus souvent à agir dans le sens de valeurs sociales partagées par la majorité. « En sociologie, il [l'engagement] est souvent associé à l'idée de

---

<sup>31</sup> Par dimension sociale de la citoyenneté je m'appuie sur le schéma construit par Thomas Humphrey Marshall (1977) voulant que la citoyenneté est constituée à partir de trois types de droits : les droits civils, les droits sociaux et les droits politiques. Marshall entrevoit la progression de ces droits de manière linéaire et justifie celle-ci par le passage de l'État à l'État providence. Tout comme Lamoureux (2016), je note que ce schéma apparaît « quelque peu déficient » car avant d'être considérées comme des « sujets politiques » au Canada (avant 1929, le terme légal de « personne » ne s'applique pas aux femmes selon la Constitution canadienne) « les femmes ont d'abord eu des droits sociaux » (p.84-85). C'est par le biais d'un recadrement de la lutte pour acquérir des droits sociaux, que j'envisage l'engagement citoyen des F2GN. Je nomme cet espace d'engagement citoyen qu'habitent les F2GN, la « dimension sociale de la citoyenneté ».

militantisme ou défense des droits des exclus de la société » (Quénart et Jacques, 2002, p. 111).

C'est dans cet ordre d'idées, que j'ai souhaité identifier des femmes ayant un parcours engagé au sein de la société québécoise, soit par leur activisme local et associatif, leur engagement politique ou leur profession. Qu'elles soient des personnalités publiques actives sur la scène politique ou journalistique ou à leurs toutes premières expériences de militantisme au sein d'associations de la société civile, le fil conducteur entre elles est que toutes se sont prononcées publiquement sur d'importantes questions liées à l'inclusion des Québécoises de toutes origines. Certaines expriment leurs idées à travers un groupe, une association ou un parti où elles militent, et enfin quelques-unes prennent position par leur plume dans les quotidiens traitant de l'actualité québécoise. Elles sont donc des féministes engagées à défendre ce qu'elles considèrent comme étant un idéal d'égalité.

## 2.5 Considérations éthiques et limites de l'échantillon

Comme dans tout travail de recherche, on ne peut faire l'économie des considérations éthiques et des limites méthodologiques. D'abord, les méthodes qualitatives n'offrent pas des résultats permettant d'associer à un groupe des caractéristiques pouvant être généralisées à l'ensemble. De plus, la petite taille de l'échantillon ne permet pas une analyse approfondie des différences pouvant être attribuées aux participantes, en tenant compte de leurs communautés d'origine et leur âge, par exemple.

Ensuite, l'absence de féministes anglophones de deuxième génération issues de l'immigration au sein de notre échantillon n'est pas volontaire, mais il est important de souligner que nous n'avons pas entrepris de démarches pour inviter des participantes fréquentant davantage les réseaux militants anglophones que francophones. Sur un territoire où se côtoient sans toujours se fréquenter une majorité francophone et une minorité anglophone (chacune dotée de son système scolaire et de son propre réseau social), il serait intéressant d'étudier ces positions situées, mais pour des raisons méthodologiques, nous avons choisi de ne pas inviter de féministes issues de l'immigration ayant fréquenté le système scolaire anglophone au primaire. Nous émettons l'hypothèse que leur position située, engendrée par le contexte des deux « solitudes » au Québec, produit d'autres savoirs situés sur la citoyenneté (Pagé, 2012). Il nous faudrait éventuellement consacrer plus de ressources pour élargir la population visée par cette étude.

Bien que chacune pouvait à tout moment énoncer son orientation sexuelle ou toute autre forme de marginalisation comme motif d'exclusion de la citoyenneté, parmi nos participantes, aucune n'a souligné une divergence par rapport à la norme hétérosexuelle ou à l'identité de genre. Cela dit, aucune question ne portait spécifiquement sur leur sexualité. Il faut donc ici reconnaître ce que Jules Falquet (2015) nomme comme le danger de « la combinatoire straight »; une analyse imbriquant les catégories de race, sexe et classe, demeure selon l'auteure, constitutive d'hétérosexisme.

Enfin, mes affiliations politiques étant connues de certaines, cela a pu attirer une plus grande participation de femmes sympathiques à mes propres allégeances. Durant les entrevues, la connaissance de mes affiliations politiques a pu également donner lieu à

des non-dits lors des questions portant sur les sympathies politiques des participantes. En conclusion, je demeure néanmoins confiante à l'égard des avantages de la méthodologie utilisée et du lien de confiance qui a pu s'établir avec les participantes.

## 2.6 Analyse des données

Pour traiter ces informations, j'ai procédé par l'analyse de contenu thématique en créant des catégories dans une approche inductive, ce que la théorie ancrée (*grounded theory*) (Dauna L. Crooks, 2001; Ian Dey, 1999; Barney G. Glaser et Anselm L. Strauss, 1967) appelle codage ouvert pour comprendre comment les F2GN conçoivent leurs rôles. J'ai utilisé le logiciel Excel pour faciliter l'organisation du codage. Puis j'ai analysé leurs réflexions et leurs discours à travers le langage utilisé (Helen Starks et Susan Brown Trinidad, 2007). La théorie ancrée met de l'avant l'interprétation que font les participantes de leur réalité, en laissant la place à l'expérience subjective de celles-ci.

Le processus d'analyse s'est fait en trois grandes étapes. La première étape consistait en une lecture flottante des verbatims pour m'imprégner des récits de chacune des participantes. Dans un deuxième temps, je me suis attardée à dégager les thématiques en rapport avec mes questions de recherche en repérant chaque thème à travers tous les entretiens et en leur attribuant à chacun un code de couleur. La grille d'analyse a été divisée en cinq thèmes (métacatégorie) :

- l'appartenance et les lieux de passage;
- les expériences de marginalisation/d'exclusion;

- le savoir politique/les luttes et l'agentivité;
- les rapports des participantes aux féminismes présents dans les mouvements sociaux québécois;
- les réflexions sur la cohésion sociale et l'inclusion citoyenne au Québec.

Ainsi, chaque verbatim a été découpé en unités de sens chapeautées par l'un de ces thèmes de façon à créer des catégories et des métacatégories reliant les différents thèmes entre eux (Pierre Payé et Roger Mucchielli, 2012). En m'inspirant des auteurs sur les deuxièmes générations au Québec (Meintel et Kahn, 2005; Potvin *et al.*, 2007a), de la *Critical Race Theory* (Edouardo Bonilla-Silva, 1997; Théo Goldberg, 2009; Ghassan Hage, 1998) et des théories féministes intersectionnelles (Anzaldúa, 2012; Bilge, 2010; Crenshaw, 1989; Audre Lorde, 2008; Lugones, 2010), j'ai cherché à repérer dans leurs discours non seulement des événements que les femmes identifiaient directement comme produisant de l'exclusion sociale dans leur vie ou celle des personnes de leur entourage, mais également ceux pouvant apparaître moins cruciaux, voire anecdotiques, mais qui agissent comme révélateurs de processus de racialisation<sup>32</sup> constitutifs de rapports sociaux de sexe ou de race plus complexes.

Finalement, afin de simplifier la lecture de résultats transversaux et de faire émerger plus facilement les cinq thèmes énoncés ci-haut dans les discours des participantes, j'ai compilé de nouveau les résultats dans un autre document en quantifiant cette fois-

---

<sup>32</sup> La racialisation peut être définie comme un « processus cognitif de mise en forme du monde et de définition de la situation, un processus de construction de la réalité sociale, c'est-à-dire la face mentale du racisme compris comme un rapport social ». Ce processus se distingue du terme racisation qui « désigne alors les pratiques et les attitudes orientées et justifiées par la racialisation. [...] et qui ont pour effet d'actualiser l'idée de race en produisant des individus et des groupes racisés (...) la face matérielle du rapport social raciste, faite de discrimination, ségrégation, harcèlement, agression, extermination, etc. » (Christian Poiret, 2011).

ci le nombre de réponses par thèmes précis sur le total des participantes (10) à chaque fois. Dans le premier thème sur l'appartenance, j'ai introduit une sous-section décrivant les différents vocables de l'appartenance utilisés par les participantes pour décliner leurs identités (Québécoise, Néoquébécoise, seulement Québécoise, Québécoise d'origine [origines des parents], etc.) à partir d'une question ouverte (voir le guide d'entretien). Une deuxième sous-section porte sur l'auto-identification des participantes à une identité panethnique montréalaise (Meintel, 1992). Et finalement une troisième sous-section vise à cartographier les rapports sociaux interethniques en posant des questions aux participantes sur d'autres communautés racisées que les leurs (voir le guide d'entretien). J'ai procédé de la même façon pour chaque métacatégorie en identifiant des catégories sous-jacentes.

Ainsi, à travers une méthode qualitative inductive appliquée à un échantillonnage du groupe social que sont les féministes de deuxième génération, j'ai analysé leurs perceptions de l'appartenance au Québec, de la possible présence d'une identité transculturelle des F2GN, des rapports sociaux interethniques, des expériences de marginalisation ou d'exclusion, de la politique québécoise (militantisme, question nationale, affinités politiques, moments de dissonances, nationalismes) et des mouvements sociaux (mouvement féministe, communautaire, étudiant). Puis elles ont conclu leurs réflexions sur les stratégies à mettre en place afin de favoriser la cohésion sociale et l'inclusion citoyenne au Québec.



## CHAPITRE III

### PRÉSENTATION DES RÉSULTATS

Dans ce troisième chapitre, je présente le profil des participantes puis je dévoile de manière transversale les données sur l'appartenance et les lieux de passages qui visent à répondre aux questions initiales. Je commence par présenter un profil collectif des participantes et les parcours migratoires des familles, puis je m'attarde plus longuement à l'articulation de leurs multiples appartenances.

#### 3.1 Profils des participantes et de leurs familles

Dans un souci de garder l'anonymat des participantes, je fais délibérément le choix de raconter leurs témoignages de manière collective, même s'ils ont été recueillis individuellement. Je m'inspire ici de Meintel qui, tirant son approche de l'« analyse des trajectoires de vie, » a mené de nombreuses recherches sur les jeunes montréalais.es de deuxième génération issus de l'immigration (Meintel, 1989, 1992; Meintel et Kahn, 2005). Ancrée dans un contexte spatiotemporel similaire à celui des F2GN, sa méthodologie permet de « mettre en lumière l'influence de la famille sur les démarches de l'individu, notamment le moment où se produisent les transitions importantes [...] » (Meintel, 1992, p. 75). Pour Meintel ces transitions sont rattachées à des moments de prise d'autonomie par de jeunes adultes comme l'entrée sur le marché du travail ou le départ du foyer parental. Pour moi, il s'agit davantage de diriger le projecteur vers des moments de dissonances identitaires où les trajectoires des F2GN et celles de leurs familles ont pu produire des comportements politiques

spécifiques. Par ailleurs, un récit collectif a l'avantage d'offrir un apport épistémologique intéressant à l'histoire de l'immigration québécoise tout en reflétant l'existence d'un groupe social (Young, 1989).

*Tableau 1 : Portrait des participantes*

Pseudonyme	Âge	Lieu de naissance	Communauté(s) d'origine	Langue(s) d'origine parlées	Niveau de scolarité	Profession (au moment de l'entrevue)
Rachel	38	Ottawa	égyptienne	non	Baccalauréat/maitrise complétée	Chercheuse et chroniqueuse
Nadja	30	Montréal	libanaise	oui	Baccalauréat en cours	Étudiante
Lea	47	Montréal	coréenne	non	Postdoc/doctorat	Professeure
Tania	37	Montréal	tunisienne	oui	Baccalauréat/maitrise non complétée	Conseillère en communications
Nancy	30	Montréal	chinoise	oui	2 Baccalauréats complétés	Agente communautaire et chroniqueuse
Michaëlle	48	Port-au-Prince, Haïti	haïtienne	oui	Doctorat non complété	Fonctionnaire publique
Angélique	31	Magog	haïtienne	oui	Baccalauréat non complété	Agente d'employabilité
Leïla	25	Montréal	libanaise	oui	Baccalauréat en cours	Étudiante
Maya	43	Santiago, Chili	chilienne	oui	Baccalauréat	Directrice générale (OSBL)
Ouda	41	Montréal	Syrienne et arménienne	Arabe (un peu)	Baccalauréat/maitrise complétée	Journaliste chroniqueuse

### 3.1.1 L'itinéraire des familles immigrantes raconté par leurs filles

Toutes les participantes proviennent de communautés ethnoculturelles que les institutions gouvernementales qualifient de « visibles »<sup>33</sup> : noires, asiatiques, arabes et latino-américaines. On peut en effet constater une diversité intéressante pour ce qui est des origines de leurs parents : haïtiennes, libanaises, tunisiennes, coréennes, chinoises, arméniennes, syriennes, égyptiennes et chiliennes<sup>34</sup>. Seulement l'une d'entre elles a deux parents d'origines différentes, mais ces derniers appartiennent à des communautés arabes. L'une d'entre elles a été élevée seulement par sa mère. Pour les autres, les deux parents ont la même origine.

Leurs parents immigreront au Québec entre 1967 et 1980, une période où les débats sur l'« émancipation nationale » du Québec font rage, touchant notamment au contrôle des leviers politiques, économiques et culturels par les Canadiens d'origine française et les larges pouvoirs en matière de sélection et d'intégration des immigrants. Sur les dix familles, deux arrivent avec le statut de réfugié : l'une d'elles est monoparentale (mais a déjà des membres de sa famille au Québec) et l'autre le deviendra au cours d'un parcours d'intégration extrêmement difficile, malgré le choix délibéré du Québec pour son caractère francophone.

---

<sup>33</sup> Pour plus de détails sur ces classifications, voir Statistique Canada, « Minorité visible », consulté le 19 janvier 2015 : <http://www.statcan.gc.ca/pub/81-004-x/def/4068739-fra.htm>. Ce terme est porteur d'une démarcation subjective. On peut par exemple se demander qui est visible et qui ne l'est pas. Et par rapport à qui ?

<sup>34</sup> Il est à noter que parmi les parents des participantes, plusieurs ont eu (ou ont encore) des nationalités autres que canadienne ou différentes que celles de leurs origines.

Les autres familles arrivent au Canada en tant que travailleuses et travailleurs qualifié.e.s ou pour des motifs de réunification familiale dans le cas des femmes en grande partie, mais aussi dans le cas d'un homme qui viendra rejoindre son épouse. Certaines immigrations planifiées se sont déroulées plus facilement que d'autres.

Sept de nos participantes ont parlé du processus d'intégration de leurs parents comme étant de relativement facile à assez facile. Michaëlle raconte son arrivée au Québec à l'âge de huit ans presque comme un rêve. Si elle garde de très bons souvenirs de l'intégration de ses parents au Québec, elle trace nettement une différence entre le processus migratoire des immigrants dans les années 1970 et ceux depuis 2009 : « Le processus migratoire a été facile, pas comme aujourd'hui. [...]C'était beaucoup plus flexible à l'époque », dit-elle. Michaëlle témoigne d'une part d'une administration politique fédérale qui s'acharne à rendre de plus en plus ardue le processus d'immigrer au Canada (Marie Vastel, 2015) et de la présence d'un racisme systémique qui rend l'accès à l'emploi (Eid, 2012) et au logement très difficile pour les personnes racisées au Québec (Daniel Ducharme et Evelyne Pedneault, 2016). Pour son père et sa mère, tous deux d'origine haïtienne, immigrer au Canada, se trouver un logement et un bon emploi au début des années 1970 « cela a été facile » (Michaëlle). Elle craint aujourd'hui que l'accès à un bon emploi s'avère beaucoup plus difficile pour son fils, même s'il est né au Québec (Louise Brossard et Evelyne Pedneault, 2012).

Avant de s'installer définitivement à Ottawa, les parents de Rachel ont passé comme beaucoup d'immigrants par Montréal, une expérience marquée d'une certaine aigreur et qu'ils ont depuis peu raconté à leur fille. D'abord le père de Rachel gagne un concours de stage à La Presse, mais fini par comprendre que dû à son nom de famille

à consonance arabe, on l'écarte du stage. Puis une deuxième expérience négative s'inscrit à son parcours québécois lorsqu'une fois ses études complétées, il apprendra qu'une loi passée au cours des années 1970 par le Parti Québécois l'empêchera d'enseigner le français, puisque ce n'est pas sa langue maternelle<sup>35</sup>.

La mère d'Ouda est plus chanceuse. Elle arrive au Québec de la Syrie avec un diplôme déjà en poche et entame une carrière d'enseignement secondaire en mathématiques quelques années à peine après son arrivée. Ici, il est intéressant de relever qu'une femme éduquée ne portant pas de signes visibles d'une religion autre que catholique (voile), et provenant d'un pays arabe ne semble pas avoir connu de barrières significatives à l'emploi au Québec de cette époque<sup>36</sup>.

Pour la famille d'origine chinoise, l'adaptation au pays sera très difficile et la langue, contrairement aux croyances, ne s'avèrera pas toujours l'obstacle principal à leur intégration. Malgré l'obtention d'une bourse pour étudier à l'Université de Sherbrooke par la mère de Nancy, l'insertion sociale demeure difficile. Même en parlant très bien français, et même après plusieurs années, elle ne se sent pas « appartenir », elle se sent « rejetée ». Son père a décidé de retourner au Vietnam après avoir vécu 40 ans au Québec. Le bât blesse surtout au niveau de l'employabilité. Après avoir travaillé tous les deux dans un restaurant familial qu'ils ouvrent à défaut de pouvoir exercer un métier dans leur expertise professionnelle, la mère de Nancy se spécialise dans l'importation de produits et son père trouve finalement du travail dans

---

<sup>35</sup> J'ai cherché à retracer des documents révélant l'existence de cette loi mais malheureusement sans succès.

<sup>36</sup> « C'est parmi les groupes Arabes/Asiatiques occidentaux, Sud-asiatiques et Noirs que le taux de chômage est le plus élevé (20 %, 18 % et 17 % respectivement) » (Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion, Québec, 2006).

une compagnie informatique. Bref, durant l'adolescence Nancy retiendra de ses parents l'idée que leur culture chinoise est responsable de l'échec de leur propre intégration. Nancy adopte volontairement durant notre conversation le ton indigné de l'adolescente qu'elle a été, pour me faire comprendre la transformation profonde qui s'est opérée à l'âge adulte. Ce qu'elle a jugé pendant l'adolescence comme un refus d'appartenance de ses parents envers la société québécoise, elle le perçoit maintenant plutôt comme les blessures laissées par une discrimination économique systémique qui ont mené à une forme de ghettoïsation de toute la famille élargie.

Les familles de Rachel, Ouda et Nancy sont les plus scolarisées du groupe. Sur le plan professionnel, les parents d'Ouda et Rachel exercent des professions libérales (enseignement et fonction publique).

Les mamans de Nadja et Leïla n'ont jamais travaillé à l'extérieur de la maison. La mère de Tania a déjà travaillé à la manufacture, mais demeure mère au foyer pendant de longues années. Dans la famille d'Angélique, les deux parents ont travaillé; la mère employée comme femme de ménage dans un hébergement pour touristes. Les mères de Maya et Léa ont été couturières. Fait intéressant à noter sur le plan sociodémographique, sur les dix participantes, quatre ont des mères ayant travaillé comme ouvrières dans les manufactures de Chabanel à Montréal.

Enracinée dans ce que l'on nomma le quartier Saint-Louis (arrondissement Jeanne-Mance) en plein cœur du Plateau Mont-Royal, Léa a grandi avec sa fratrie dans des conditions de pauvreté qui les ont menés à déménager souvent d'un endroit à l'autre dans le quartier. Le salaire de couturière de sa mère ne suffit pas toujours. Léa raconte

sa chance d'avoir fait sa scolarité dans une école dite « à vocation particulière », soit une école publique ayant un programme avancé destiné aux enfants ayant d'excellents résultats scolaires. Contrairement à ses frères qui fréquenteront les écoles secondaires francophones du quartier, elle se sentira privilégiée de ne pas avoir subi « autant de traumatismes racistes » que ses « frères et sœurs qui ont été moins épargnés » : « Cela a quand même coloré mon regard, même si, moi, en même temps, je vivais le contraire. Dans mon cas, le fait d'être différente a été peut-être un atout. » (Léa)

### 3.1.2 La trajectoire des participantes (les lieux de passage)

#### 3.1.2.1 Données sociodémographiques

Elles ont entre 25 et 48 ans. Six d'entre elles sont nées dans la grande région de Montréal, une à Magog, une à Ottawa, une en Haïti et une au Chili. Les interviewées ont terminé pour la majorité des études universitaires de premier et second cycles. L'une a fait des études de troisième cycle et enseigne à titre de professeure agrégée dans une université québécoise. Deux sont toujours étudiantes, trois travaillent dans le domaine des communications et trois occupent des postes au sein d'organismes sans but lucratif. L'une est cadre intermédiaire dans la fonction publique fédérale.

### 3.1.2.2 Les langues d'adoption et les langues maternelles

Neuf interviewées ont fait leur scolarité majoritairement en français et parlent deux ou trois langues. Angélique a fait son école secondaire et son cégep en anglais, puis elle a débuté des études de premier cycle respectivement dans deux universités, une francophone et une bilingue. À l'exception de quelques mots doux acquis durant l'enfance, Rachel se lamente de ne pas avoir appris sa langue maternelle, mais en revanche elle est parfaitement bilingue (anglais/français). Ouda se débrouille assez pour pouvoir communiquer dans sa langue maternelle même si elle ne sait pas l'écrire. Léa a appris le japonais dans sa petite enfance, mais plus tard elle a parlé anglais à la maison afin de faciliter l'apprentissage des parents devant l'urgence de communiquer pour survivre<sup>37</sup>.

Huit de nos participantes sont assez à l'aise dans leurs langues maternelles, même si, par moments, certaines cessent de l'utiliser avec leurs parents. Tania exprimera entre autres l'idée que le fait que de connaître sa langue maternelle offre un accès à des affects<sup>38</sup> diversifiés : « Cela crée une proximité. Cela élimine des barrières de langue puis ça permet une proximité que la langue qui est parfois émotive permet. C'est plus simple dans certaines conditions [...]. » (Tania)

---

<sup>37</sup> « Les rudiments de l'anglais pour la survie quotidienne pour les immigrants de première génération, cela n'a aucune commune mesure avec l'apprentissage du français, ce n'étaient pas des facteurs linguistiques. C'étaient des facteurs sociaux qui existaient à l'époque », raconte Léa.

<sup>38</sup> Dans les études portant sur l'affect plusieurs auteures font une distinction entre affect et émotion. À l'instar de Naomi Greyser (2012), nous utilisons la notion d'affect parfois comme synonyme d'émotion et parfois comme incarnant un narratif social.



Angélique parle trois langues qu'elle entremêle, elle passe avec aisance de l'une à l'autre. Ayant accès à des signifiés et des signifiants diversifiés, elle pige dans chaque langue les concepts qui rendent davantage justice à ses idées et ses émotions :

Je sais que, moi, je parle trois langues en même temps et que cela énerve les Québécois francophones au plus haut point [...] Mais il y a des choses mieux en créole [puis elle donne aussi des exemples en français et en anglais des mots qu'elle apprécie] [...] La connaissance de toutes ces langues, c'est une affaire qui dérange certains Québécois. Ça, c'est un truc qui me fait rire ! (Angélique).

Est-ce la connaissance des langues ou la manière hybride de les utiliser qui dérangent certains majoritaires ? La crainte de voir des immigrant.e.s adopter une langue d'usage autre que le français, en particulier l'anglais, a toujours préoccupé les promoteurs de la nation québécoise. Godin rend bien cet esprit d'une époque où le régime fédéral canadien invitait les immigrant.e.s à se trouver de l'emploi en adoptant la langue du dominant tout en maintenant les « Québécois unilingues francophones » dans des emplois de seconde zone (1993, p. 132). Le « minorisé » qui protège sa langue malgré les insultes se trouve-t-il aussi menacé par la langue de l'« Autre » aussi enclavée soit-elle ? (Marco Micone, 1989; S. Mills, 2011). Arrivés dix ans avant l'adoption de la *Charte de la langue française* (dite « loi 101 ») qui oblige les enfants d'immigrants à fréquenter l'école publique française (Potvin *et al.*, 2007), les parents de Léa entreprendront délibérément des démarches pour que tous leurs enfants puissent aller à l'école en français.

## 3.2 Synthèse transversale des résultats

### 3.2.1 Définir et articuler de multiples appartenances

#### 3.2.1.1 L'identité féministe

Un élément central au sein du groupe de femmes constitué ici réside dans le fait qu'elles ont toutes préalablement affirmé être féministes. Sensibles à « toutes les formes d'injustice », elles expriment leurs réflexions sur le féminisme souvent à travers l'expérience migratoire de leurs mères. Le vocabulaire qu'elles utilisent pour dénoncer les inégalités est fortement ancré dans l'émotion. Le « sexisme crasse » les « révulse » (Rachel) autant que le racisme contre lequel elles luttent quotidiennement. Certaines ont suivi des cours en études féministes dans les universités québécoises qui leur ont « permis d'intérioriser et d'avoir une compréhension plus profonde » (Leïla) des injustices qu'elles subissaient en tant que femmes. En demeurant dans la sphère des expériences individuelles, ce féminisme n'aurait pas pu être assumé :

Moi, je sais que j'ai toujours été féministe, je n'avais pas les mots pour le dire et je sortais d'un paradigme. J'ai grandi mormon, le rôle de la femme était canné. Je décide d'en sortir envers et contre tous. Perdre mes parents était un énorme choc, mais quitter une religion et dire je fais assez confiance en ma personne [...] ça s'est une autre paire de manches ! Et c'est en lisant et en fréquentant des gens [à l'université] que tout cela est arrivé (Angélique).

Leur attachement au féminisme s'exprime souvent en citant des auteures qu'elles ont lues ou des professeures qui les ont marquées. Inscrites à la fois dans une dimension

en quête d'égalité et de liberté, ces féministes revendiquent que les femmes racisées deviennent des sujets dotés d'agentivité et que leurs luttes ne soient pas réduites à un « patriarcat » dont le principal sujet demeure les féministes blanches, voire de la majorité : « Je ne me sens pas tant connectée avec ces féministes issues de la majorité. J'ai besoin de me revendiquer d'un autre féminisme », dit Leïla.

D'autres affirment avoir eu leurs mères ou leurs grand-mères comme modèles féminins qui, sans « nécessairement se dire féministes » (Maya), ont transmis à leur fille et petite-fille une quête de l'autonomie autant professionnelle, économique que sociale. Ce combat pour l'égalité, elles le transmettent à leur tour :

Le féminisme, c'est dans l'être. Je ne me présente pas comme une féministe, je suis féministe. Je crois que la femme n'a pas sa juste place dans le monde. Et oui je suis féministe et je transmets ça à ma fille. Je lui dis que ce n'est pas vrai qu'une femme ne peut pas tout faire. Une femme peut tout faire. Je répète souvent ça. Ma fille aussi a ce trait combattif de ma mère. Elle, dans sa tête, elle peut tout faire (Maya).

Si le féminisme réside d'abord dans l'expérience d'être femme, ce qui les conduit à une citoyenneté active demeure avant tout la nécessité pour elles d'être traitées comme les sujets d'un savoir féministe. Pour Ouda, le féminisme lui a été transmis par une mère venant d'un pays du Moyen-Orient où elle a été l'une des premières femmes à étudier le génie : « J'ai un modèle de ma mère qui, sans se dire vraiment féministe ni militante, a quand même un parcours de femme, disons, non conventionnel pour le pays d'où elle vient. » (Ouda)

Conscientes du chemin qu'il reste à parcourir pour atteindre l'égalité entre les hommes et les femmes, les F2GN interviewées favorisent la conception d'une solidarité entre les féministes qui ne repose pas sur le postulat d'une oppression commune chez les femmes. Leïla et Nancy démontrent à plusieurs reprises, en racontant leurs expériences personnelles, qu'elles ne s'identifient pas toujours au féminisme des femmes de la majorité blanche.

Léa raconte qu'après s'être d'abord positionnée comme féministe suite aux événements de Polytechnique en 1989, un événement tragique qui « marque une génération de femmes », elle s'affectionnera pour l'ouvrage *Justice and the Politics of Difference* de Young, qui « s'est beaucoup intéressée aux féministes issues des minorités ». « Ne pas se rendre compte qu'une position [féministe] a été créée dans le confort de la majorité, c'est très problématique », dit Léa. Elle considère « qu'il y a une nouvelle posture féministe au Québec et qui est bien portée par une autre génération ». Elle attribue cette posture au travail de la Fédération des femmes du Québec (FFQ), dont la présidente, Alexa Conradi a exercé selon elle « un leadership extrêmement héroïque et bénéfique ». Puis elle conclut en citant autant de noms de jeunes féministes issues des minorités que de jeunes féministes blanches :

Il y a beaucoup d'approches, il faut accepter le féminisme dans sa richesse, mais cela ne veut pas dire que les chicanes vont se résoudre, mais j'ai énormément confiance en cette génération montante de féministes (Léa).

Comme le soutient Lamoureux (2016), l'égalité ne suffit plus, le lieu d'où « je » parle constitue l'un des principaux défis pour le féminisme québécois qui devra chercher de

la solidarité plutôt que de l'unanimité et ainsi mettre au centre « la dimension de l'agir concerté plutôt que celle de la domination » (p.20).

### 3.2.1.2 Appartenance Québec ou Canada ?

Yuval-Davis (2011) relève qu'appartenir n'est pas un processus fixe, mais dynamique. Ce qui peut en découler par contre est un processus de naturalisation mis en place par des pouvoirs hégémoniques. Appartenir est habituellement à couches multiples, multiéchelles ou à territoires multiples. Inspirée par les matérialistes françaises, l'auteure souligne que la notion d'appartenance est constitutive de celle des relations de pouvoir. On ne peut saisir comment s'articulent les politiques de l'appartenance sans mettre en lumière le positionnement des acteurs et actrices au sein de projets politiques. Dans le cas du Québec, il faut rappeler que toute citoyenne y résidant apprend à se situer par rapport à au moins deux pôles d'identité collective, le pôle québécois et le pôle canadien.

Cette dichotomie entre les régimes de citoyenneté peut avoir suscité diverses stratégies d'appartenance auprès des Québécoises de deuxième comme de première génération. C'est dans cet esprit que nous avons contesté l'appartenance des F2GN.

Marie-Hélène Chastenay et Michel Pagé (2007) dressent trois formes de production de l'appartenance possibles au Québec, soit « une identité canadienne prédominante », « une identité québécoise prépondérante » et « une adhésion aux deux à parts égales ». En même temps, ces auteurs entrevoyent de la part des deuxièmes générations la possibilité d'un développement de « stratégies identitaires originales par rapport aux

formes d'identification nationale déployées par les deux groupes majoritaires » (p. 241).

Les qualificatifs utilisés par les actrices au cœur de cette recherche pour définir leurs appartenances confirment l'analyse de Yuval-Davis (2011) qui identifie trois facettes à l'appartenance : la positionnalité<sup>39</sup>, les identifications personnelles et les attachements émotifs à plusieurs collectivités ou groupes et finalement les systèmes politiques et éthiques des valeurs à travers lesquelles sont jugés les autres individus.

Quatre de nos interlocutrices affichent à la fois « une identité québécoise prépondérante » et l'identité du pays d'origine de leurs parents. Deux interlocutrices rejettent l'identité canadienne de manière assez explicite, l'une expliquant que « le Canada reste quelque chose de pragmatique » (Michaëlle) et l'autre, que jamais elle ne s'est identifiée comme canadienne et que, même lorsqu'elle voyage au pays de ses parents, elle insiste pour dire à sa famille qu'elle est québécoise (Leïla).

Deux autres s'identifient simplement comme Québécoises, une comme « néoquébécoise » et deux signifient une appartenance prioritaire à leur communauté d'origine. C'est le cas notamment de Nadja qui refuse depuis un constat de non-représentation des personnes racisées durant les manifestations étudiantes de 2012 de

---

<sup>39</sup> La positionnalité (*positionality*) ou les positions relationnelles (*Relational Positionalities*) « sont des concepts développés par des féministes antiracistes et postcoloniales qui visent à expliquer la fluidité existante chez les individus ou les groupes qui vivent à l'entrecroisement de différents systèmes de pouvoir et de domination. Ces positionnalités réfèrent aux multiples relations de pouvoir qui s'imbriquent de manière complexe et qui positionnent les individus et les collectivités dans des localisations contradictoires ou qui se déplacent au sein d'espaces géopolitiques, de narrations de l'histoire et des mouvements politiques » (Stasiulis, 1999, p. 194).

s'identifier comme Québécoise<sup>40</sup>.

Même si, à travers ses actions et son langage, Nadja démontre indéniablement des référents culturels du Québec, où elle est d'ailleurs née, se définir en tant que « Québécoise » pour elle signifie aussi donner son aval à un projet politique dans lequel elle n'est pas représentée. Or les projets politiques d'appartenance ne sont possibles que dans certaines circonstances et durant un certain laps de temps (Yuval-Davis, 2011) ce qui porte Nadja à affirmer « qu'avant 2012 »<sup>41</sup>, elle se disait Québécoise et qu'aussi « dans le moment actuel »<sup>42</sup>, elle éprouve aussi une forme de « répulsion » vis-à-vis du gouvernement fédéral en place. L'appartenance de Nadja serait donc conditionnelle à la nature du projet politique porté par la société canadienne ou québécoise. On peut ici déduire que si les groupes racisés ne sont pas représentés dans les mouvements citoyens, s'exclure soi-même d'une appartenance nationale témoigne d'une forme de contestation. L'appartenance apparaît ici clairement comme un processus émotionnel imbriqué dans les relations de pouvoir. Plus généralement, la rupture de confiance envers le mouvement étudiant se traduit chez Nadja par une réelle désaffectation des institutions québécoises.

Face au même contexte politique, Leïla réagit complètement à l'inverse de Nadja. Motivée par une lutte contre l'islamophobie au Québec, Leïla formule son

---

<sup>40</sup> « Je suis d'origine libanaise. Je ne dis plus je suis Québécoise [...] avant 2012 je disais je suis Québécoise d'origine libanaise [...] Oui, je pense que comme tu as dit c'est vraiment un *statement* politique dans le moment actuel, j'ai aussi un dédain de m'identifier comme Canadienne. » (Nadja)

<sup>41</sup> Au printemps 2012, le Québec connaît l'un des mouvements de grèves étudiantes les plus mobilisateurs de son histoire.

<sup>42</sup> De 2009 à 2015, donc encore au moment de l'entrevue, le Parti conservateur de Stephen Harper se trouve à la tête du gouvernement canadien.

appartenance principalement comme Québécoise, en fonction de l'interlocuteur-trice :

Je dis encore que je suis Québécoise, dépendamment qui me le demande, quand je me sens testée, genre. Quand je sens que c'est quelqu'un qui est un peu fermé sur ces questions, je dis que je suis Québécoise. Et si on insiste genre : Mais encore ? Je réponds encore que je suis Québécoise. C'est ma réponse. Quand c'est quelqu'un qui me semble de bonne foi, je vais le dire : Québécoise, mais mes parents sont originaires du [Liban]. Ça, c'est plus ma réponse standard. Mais ma réponse varie dépendamment de qui me la pose (Leïla).

Chez Maya l'identité hispanophone et l'identité québécoise s'entremêlent dans ce qu'elle-même définit comme une « espèce de gris identitaire » où tout se déplace selon la conversation. La dichotomie québécoise/canadienne lui apparaît comme contraignante et elle préfère se dire « citoyenne du monde ». Quand je lui parle de nationalismes en concurrence, Maya réagit en me disant : « [...] Je ne pense pas que c'est une concurrence. C'est une opposition, une dualité. C'est malheureux, mais c'est ça. » L'attachement au Québec et à la communauté latino-américaine est explicite, mais le régime de citoyenneté s'en détache comme quelque chose en dehors de l'appartenance. Les régimes de citoyenneté apparaissent comme une forme d'institutionnalisation qui oblige la *Mestiza*<sup>43</sup> à choisir entre des identités que l'on scinde. Pour Maya cela constitue une forme de violence.

---

<sup>43</sup> Terme utilisé par Gloria Anzaldúa (2012, [1997]), pour identifier les identités qui se localisent aux frontières de deux mondes. Les personnes habitant simultanément deux (ou trois) réalités sont forcées de vivre dans une interface entre les deux, forcées à devenir des adeptes de modes de commutation qui non seulement divisent le cerveau en des fonctions distinctes, mais fait aussi apparaître la réalité comme dichotomique. Source de violences, les dichotomies citoyennes institutionnalisées par la culture occidentale perpétuent des oppressions internalisées auprès des nouvelles mestizas.



Au début de notre entretien, Rachel semble confuse quant à sa positionnalité sociale, notamment parce que je l'avais informée que c'est à partir d'une position située de féministe issue de l'immigration que je m'adresserai à elle. D'emblée, elle m'indique qu'elle n'est pas immigrante et, par la suite, elle me raconte cette anecdote :

Je vais te raconter une anecdote, j'ai donné un discours, je disais je suis une double immigrante parce que je disais comment cela se fait qu'une fille comme moi dirige [un ouvrage sur le Québec] parce que je suis une double immigrante. Je suis une fille d'immigrants [égyptiens], et immigrante au Québec [elle est née en Ontario] et Gilles Duceppe était dans la salle et il a ri (Rachel).

Ce qu'il faut interroger ici, c'est pourquoi, devant un auditoire à connotation nationaliste, Rachel sent le besoin de s'auto-identifier comme « double immigrante ». Née en Ontario, Rachel vient de l'autre côté d'une frontière symbolique et elle cherche probablement à exprimer qu'elle en tient compte pour se distinguer des premières générations d'immigrants s'identifiant selon elle d'abord comme Canadien.ne.s. Puis on cherche souvent à accoler aux enfants d'immigrants l'ethnicité de leurs parents, ce qui les replace allégoriquement au rang d'immigrant.e.s. En s'auto-identifiant d'emblée comme « double immigrante », Rachel semble déployer une stratégie pour signifier à son auditoire que, malgré les étiquettes que la société québécoise peut lui apposer, son sentiment d'appartenance au Québec est légitime.

Puis pour la suite de l'entretien, le « on » ou le « nous » de Rachel se placera du point de vue situé d'une majorité francophone. Elle se place dans le projet politique d'une gauche progressiste québécoise. Se reconnaître soi-même comme étant de la gauche progressiste semble comporter un coût émotif important :

C'est drôle, je me trouve souvent comme appartenant à une bulle dans laquelle il y a beaucoup de gens qui me ressemblent et aussitôt que je sors de ma bulle [...] il y a une certaine limite à la dissonance cognitive qu'un humain est capable de tolérer. Être entourée constamment de choses qui nous heurtent dans nos convictions bien ça fait mal ! [...] et si tu ne te conformes pas à ça, tu es très marginale (Rachel).

Pour signifier sa différence, Rachel utilisera le stéréotype du bon citoyen masculin qu'elle associe à une société tournée vers la consommation et la réussite professionnelle. En ne cadrant pas dans ce genre de stéréotype, d'abord parce qu'elle est une femme, mais aussi parce qu'elle perçoit le système économique actuel comme contraignant, Rachel nous laisse entendre qu'elle se sent marginalisée dans une société qui cherche à lui imposer des référents masculins de bonne citoyenneté. L'un des obstacles à la participation citoyenne des femmes, selon Lister (1997), provient de « l'exil de la femelle » au sein des conceptions de la citoyenneté, qu'elle soit de nature républicaine ou libérale. L'auteure montre que la citoyenneté masculine jouit du privilège d'une citoyenneté asexuée apte à profiter d'une égalité formelle, mais, lorsque le locus de la citoyenneté se déplace à partir d'une femme ou de positions qui défient l'hétéronormativité, ce dernier se voit éminemment relocalisé dans une sphère privée située en dehors de la citoyenneté. Se forger une place au sein d'espaces de citoyenneté formatés par un néolibéralisme patriarcal est déjà une lutte difficile à porter pour Rachel. Sa dissonance est fortement ancrée dans la classe sociale et le choix de ne pas mener d'autres luttes de front, comme celles contre les discriminations basées sur la race/ethnie, se présente comme un acte d'autopréservation.

En se définissant comme « néoquébécoise », Léa tient à exprimer « que c'est l'expérience de l'immigration qui la définit fondamentalement », mais elle témoigne

aussi de la nostalgie d'une époque où le contexte politique nationaliste cherchait à inclure les immigrant.e.s et leurs descendant.e.s au projet de pays. Dans le Québec de Léa figure le *Tango de Montréal*, un poème de Godin rendant hommage aux immigrants.

Signe des années 1990 au Québec, pour Michaëlle l'ethnicité prend le plus souvent le dessus sur une identité québécoise ancrée dans la diaspora haïtienne :

Je suis Québécoise d'origine haïtienne [...] de la diaspora haïtienne [...] L'identité n'est pas figée. Parfois c'est mon identité de femme qui va ressortir, parfois c'est mon ethnicité. Je te dirais que l'ethnicité prend souvent le dessus parce que c'est une identité qui peut être confrontée, qui vient ajouter une dimension supplémentaire, non seulement je suis femme, mais mon identité ethnoculturelle, ethnique, est omniprésente. Quand on me voit (Michaëlle).

Notre interlocutrice n'utilise pas le terme « racisée », mais plutôt le terme « ethnique » pour mettre de l'avant son identité noire et elle parle de « double discrimination ». La littérature sociologique des années 1990 privilégie la notion d'ethnicité pour décrire le processus par lequel la société québécoise identifie les minorités. Mbembe énonce que « la critique de la modernité demeurera inachevée tant que nous n'aurons pas compris que son avènement coïncide avec l'apparition du principe de race (...) » (2013, p. 88). En critiquant vertement le paradigme d'ethnicité introduit dans le langage universitaire durant les années 1970, les auteurs Omi et Winant (1994) mettent de l'avant le réductionnisme de ce concept pour analyser le racisme, ainsi que son analogie immigrante inadéquate. Ces auteurs nomment comme élément problématique du concept d'ethnicité, une homogénéisation de la catégorie de « Noir » qui viendrait faire émerger toutes les oppressions à partir de la même

racine sociologique en faisant s'équivaloir celles « d'Irlandais » ou de « Juif ». Ainsi, le « paradigme d'ethnicité ne reconnaît pas la particularité noire due à une expérience institutionnalisée de la discrimination ancrée dans l'histoire de l'esclavagisme » (Omi et Winant, 1994, p. 22) et dissimule la construction sociale de la race. Le rôle d'un racisme structurant se voit évacué en ignorant la position située des afro-descendant.e.s (Bonilla-Silva, 1997).

Omi et Winant (1994) reprochent aux théories ethniques de ne pas s'intéresser suffisamment à l'ethnicité entre les afro-descendant.e.s. Mais Anthias *et al.* (1992) favorisent la convergence des deux paradigmes établissant que la notion d'ethnicité est un axe d'analyse qui doit incorporer la catégorie Noir tout en maintenant le concept de race. En effet, les auteures plus récentes de la *Critical Race Theory* (Bonilla-Silva, 1997; Ian Haney-López, 2007; Tara J. Yosso, 2005) utilisent des approches plus transdisciplinaires pour lier les concepts de race et d'ethnie. Dans le contexte québécois, il faudra en effet se demander quel effet produit le processus de racialisation et pourquoi il se déroule sous le vocabulaire de l'ethnicité. Je soutiens ici que le concept d'ethnicité a participé à la construction d'une identité transculturelle de deuxième génération (Meintel, 1992).

Pour Tania, « Québécoise ou Canadienne » signifie presque la même chose. Ce qui compte, c'est sa positionnalité. En fonction de l'actualité politique, elle se déplace d'une citoyenneté à l'autre le plus souvent à partir du locus d'un « Nous » immigrant :

Je suis made in Québec puis d'origine tunisienne. Je me considère à la fois tunisienne et québécoise [...] des fois je vais dire que je suis

canadienne. Québécoise ou Canadienne, c'est relativement la même chose pour moi. Je ne dis pas Québécoise pour exclure mon passeport canadien. [...] Mais quand je suis au Québec, c'est juste parce que c'est ma réalité. Il n'y a pas derrière ça un discours politique. [...] Ce sont différentes parties de moi qui s'expriment, mais qui à la fin c'est cette citoyenneté qui forme un tout. Ce n'est pas divisible. [...] (Tania)

Malgré son affirmation « qu'il n'y a pas de discours politique derrière », Tania tient à dire de sa propre citoyenneté qu'« elle est différente [...] elle a plusieurs facettes et elle n'exclut pas ». Confortables dans les déplacements identitaires, les F2GN interviewées apprivoisent chacune à leur manière la cohabitation entre les tensions nationales des deux groupes majoritaires au Canada. Si toutes s'octroient le droit de retrait d'une identité nationale dès lors qu'elles sentent de l'exclusion, certaines, dont Nancy, consacrent aussi beaucoup d'effort à faire exister la sphère du « Nous inclusif » :

Je ne veux pas faire partie du nous quand il est (exclusif), mais je tiens tellement à faire partie du Nous, parce que je veux que le Nous soit inclusif [...] Je me fous de ce que les autres me disent comme étant le « Nous » et je m'impose dans le « Nous ». Je me dis que si je ne m'impose pas dans le « Nous » et bien eux vont continuer à dire le « Nous » c'est ça ! [...] Tant et aussi longtemps que des personnes issues des minorités ne se diront pas québécoises même si se dire québécoise vient avec toutes sortes de paradoxes, d'incohérences [...] bien « eux » nous accueillerons jamais comme étant Québécois et nous verrons toujours comme des étrangers. [...] (Nancy)

L'effort de Nancy à s'imposer dans le « Nous » trouve un écho dans les analyses de Potvin qui soutient que pour faire leur place, les deuxièmes générations « doivent se situer à l'intérieur » » pour « s'inscrire dans le champ des rapports sociaux et politiques québécois » (2007, p.160). Leur position située ne se reconnaît pas dans le

langage dominant et leurs difficultés ne sont pas prises en compte dans les dichotomies existantes des catégories sociales et politiques. « Les ponts entre le politique et le social seraient coupés » (Potvin *et al.*, 2007a, p. 161). Chacune à sa façon trouve donc les lieux de passages qui raccommode des filets politiques et sociaux. Tania offre ici un bel exemple des déplacements du « Je » lorsqu'ils tissent les liens avec les dimensions à la fois québécoises et canadiennes :

Avec ce qui se passe aujourd'hui avec l'enfant qui a été retrouvé mort, échoué sur une plage [référence à la crise des migrants - septembre 2015]<sup>44</sup>, ce n'est pas le gouvernement du Québec, c'est le gouvernement canadien qui, en notre nom à nous, refuse d'accueillir ces personnes. C'est comme ça que je fonctionne. [...] Quand je vais parler de la question de la Charte de la laïcité, c'est en tant que Québécoise que je parle, et aussi en tant que Québécoise musulmane. Si je parle de la Tunisie, je vais parler en tant que Québécoise, mais aussi en tant que Tunisienne (Tania).

En conclusion, les dix féministes s'identifient à un féminisme pluriel et multidimensionnel et toutes expriment un profond attachement à leur identité québécoise, mais tout dépendant de leur interlocuteur et du contexte dans lequel elles se trouvent. Leurs stratégies pour signifier qu'elles se sentent exclues ou incluses dans le « Nous québécois » diffèrent. Certaines s'imposent dans le « Nous québécois », d'autres y naviguent en choisissant leurs points d'ancrage et une finira par s'en exclure volontairement. À l'exception d'une seule qui dit ne jamais se sentir exclue du « Nous québécois », elles éprouvent toutes occasionnellement et à des

---

<sup>44</sup> En septembre 2015, l'Europe fait face à un grand flux de migrants, soit la plus grande vague de réfugiés depuis 30 ans, provenant en grande majorité de la Syrie. En tentant de rejoindre l'Europe, plusieurs familles ont périées noyées en Méditerranée. Pour plus d'information consulter : [http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2015/09/04/comprendre-la-crise-des-migrants-en-europe-en-cartes-graphiques-et-videos\\_4745981\\_4355770.html](http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2015/09/04/comprendre-la-crise-des-migrants-en-europe-en-cartes-graphiques-et-videos_4745981_4355770.html).

degrés divers le sentiment de ne pas toujours en faire partie.

Le Canada « reste quelque chose de très pragmatique » (Michaëlle) pour sept d'entre elles, dont trois qui n'y voient aucun sentiment d'appartenance. Pour trois autres participantes, il y a un lien politique vis-à-vis du Canada, mais qui apparaît comme étant de nature opportuniste puisqu'elles expriment ouvertement une appartenance première au Québec.

### 3.2.1.3 Le « Nous/Eux/Elles » : comment naviguer entre majoritaires et minoritaires ?

Étant la synthèse du Nouveau Monde et de l'ancien, nos interlocutrices à l'image des *mestizas* cherchent constamment à concilier deux ou trois réalités, en créant des modes de passages de l'un à l'autre (Anzaldúa, 2012). Ce sont ces modes de passage que nous analysons dans cette section tout en gardant en mémoire que ces déplacements ne se déroulent pas toujours sans violences<sup>45</sup>.

Règle générale, leur implication dans la vie civile et politique mène les F2GN à côtoyer des Québécois.e.s de toutes origines et leurs cercles rapprochés sont parfois uniquement composés de personnes de la majorité. Dans le cas de Nadja et Leïla, elles préfèrent la compagnie rapprochée de personnes de leur communauté d'origine.

---

<sup>45</sup> Nous entendons ici par violences, des paroles ou des gestes d'exclusions provenant des différentes communautés d'appartenance et qui renvoient les F2GN à un positionnement social d'exception, en dehors du « Nous » majoritaire ou du « Nous » des minorités, ce qui engendre beaucoup de solitude.

Elles naviguent dans les différentes sphères sociales puis reviennent dans leurs cercles plus rapprochés selon leurs besoins :

Mon entourage proche est composé principalement d'amis libanais que je vois tous les weekends. Mais oui j'ai des amies qui viennent de partout. Les personnes avec lesquelles j'ai le plus de fluidité et d'aisance, ce sont des gens qui viennent du même milieu que moi, ce ne sont pas des gens très conservateurs, mais qui sont quand même pratiquants et croyants. On est vraiment sur la même longueur d'onde. Il y a des personnes plus traditionnelles. [...] J'ai besoin des Libanais oui, mais qui sont aussi très québécoisés, un peu comme moi (Leïla).

Nadja et Leïla proviennent toutes les deux de familles libanaises, musulmanes et pratiquantes. Leïla porte le hijab, Nadja ne le porte pas. Mais depuis les débats entourant la Charte des valeurs, pour nos deux participantes la difficulté de rapprochement avec un cercle composé de personnes de la majorité est palpable :

J'ai longtemps cru et j'ai longtemps revendiqué le « Nous » et je voulais faire partie de ce « Nous ». Mais à un moment donné, la réalité te rattrape. Le « Nous » ne veut pas de toi. Tu fais des tentatives et tu as beau essayer... tu parles la langue du pays, tu as l'accent du pays, j'ai les référents culturels aussi, mais à un moment donné, tu sais quand tu rencontres toujours des barrières, bien tu décroches là. Puis tu dis : gardez-le le « Nous », on va s'occuper du « Eux » ! (Leïla)

Elles avouent être maintenant beaucoup plus à l'aise dans certaines situations avec des personnes racisées :



[...] bon j'ai encore un très large réseau d'une diversité incroyable, mais je pense que dans les propos que je partage avec toi, je me sens beaucoup plus à l'aise d'en parler avec des personnes racisées parce qu'on est capable de relate. Puis ça m'amène [sa participation à un groupe de contestation] à rencontrer du monde de communautés non blanches avec qui je suis capable de vraiment fitter (Nadja).

Si la mobilité de Nadja et Leïla indique un certain repli face à un contexte politique qu'elles sentent hostile à l'endroit des communautés musulmanes, celle d'Angélique devient un énoncé politique en soi :

Il y a des démystifications à avoir. Il faut se fréquenter. C'est ce qui fait ma richesse. J'ai pris le courage d'être la seule Noire dans des événements où il n'y a que des personnes de la majorité, mais d'être la Québécoise dans les milieux haïtiens (Angélique).

Ce type de déplacement met en évidence le rôle de « passerelle » si bien décrit dans le *Bridge Poem* de Rushin (1981). Angélique passe d'un monde à l'autre en utilisant sa position située comme un outil de dialogue politique entre les un.e.s et les « autres ». Le mot « courage » n'est pas anodin. Il faut beaucoup de courage pour défendre à chaque fois une opinion politique marginalisée dans des espaces en tensions, car « transformer le silence en paroles et en actions est un acte de révélation de soi, et cet acte semble toujours plein de dangers » (Lorde, 2008a, p. 95).

Leïla aussi se déplace continuellement d'un espace à l'autre comme pour remplir le vide laissé entre les deux. Toutefois quand elle reçoit un commentaire sur sa manière de s'habiller ou de se maquiller, que cela provienne de sa propre communauté ou de la majorité, « là je décroche », soupire Leïla. « Quand on parle de ma religion, je

m'éloigne », dit-elle. Puis elle illustre le besoin de mouvements entre majoritaires et minorités :

J'ai vraiment besoin des deux pôles [majoritaire et minoritaire] et je passe de l'un à l'autre. J'ai des amies [de la majorité] que je ne vois pas aussi souvent, car tu peux moins discuter de tout. Tu fais plus attention à ce que tu dis [...] Ce n'est pas à elles que je vais confier mes problèmes familiaux, car j'ai l'impression qu'il y a comme un fossé qui nous sépare sur ces questions-là, mais on va parler d'un million d'autres choses tout aussi intéressantes et cela va me combler (Leïla).

Tirant une ressemblance des « deux solitudes »<sup>46</sup>, Leïla dessine l'espace majoritaire et l'espace minoritaire en des pôles opposés qui ne se touchent qu'à travers elle ou ses pairs. Y'aurait-il lieu de croire à « trois solitudes » à Montréal ? Celle des allophones qui parlent français ? Nancy évoque une reproduction de ce schisme proprement québécois à l'intérieur même de sa famille : « Ma sœur est allée aussi aux Marcellines<sup>47</sup>, mais après elle est allée à Marianapolis et a étudié aussi à McGill. Cela change les réseaux. Moi, j'ai poursuivi à Brébeuf puis à l'UQAM, alors c'est comme les deux solitudes éternellement. » (Nancy)

Nancy et Leïla cherchent constamment à se frayer un parcours dans des mondes intouchables. Pour se faire entendre, Nadja milite en compagnie d'un groupe populaire (*grassroots organization*) au sein duquel elle se reconnaît, « ce sont des personnes d'un peu partout incluant des personnes blanches », mais la lutte pour frayer ces mêmes chemins dans le milieu universitaire francophone demeure

---

<sup>46</sup> Le terme « deux solitudes » a été popularisé par l'Américain Hugh MacLennan.

<sup>47</sup> Collège Sainte-Marcelline — Collège privé pour filles seulement au secondaire.

difficile :

Ce n'est pas dans les dires, c'est dans le senti que, moi, je le ressens [l'exclusion des cercles majoritaires]. C'est en observant qui occupe vraiment les espaces exécutifs (à l'UQAM). Je n'essaye pas d'occuper ces espaces parce que je ne me sens pas à l'aise. J'ai eu cette discussion avec beaucoup de monde et ce n'est pas l'envie qui manque de s'impliquer. [...] Mais à l'UQAM, il ya une culture très blanche francophone. J'ai fait cette critique publiquement, je pense que cela a eu un certain écho. Peut-être cela est-il en train de changer? Justement récemment il y a un collectif d'uqamiennes racisées en colère qui s'organise [...]. Nous avons toutes le même sentiment et les mêmes commentaires critiques. Il n'y a pas assez de perspectives antiracistes, pas assez de perspectives féministes de manière générale (Nadja).

D'abord il faut porter attention à l'idée de « senti » qu'exprime Nadja dans cet espace. Le malaise s'avère difficile à verbaliser, mais le sens de l'observation s'affute. Cette forme d'intuition que Anzaldúa (2012) nomme *la facultad* révèle la capacité de voir en surface des phénomènes exprimant des réalités souvent invisibles aux yeux de ceux et celles qui ne vivent pas à partir d'une position située périphérique.<sup>48</sup>

Puis, les déplacements des F2GN entre des interstices complexes de sphères privées (spiritualité, relations amoureuses, familiales) et de sphères publiques (écoles, institutions, médias, travail) révèlent aussi de fortes solidarités avec les gens de leurs communautés d'origines. Leïla se sent bien moins seule lorsqu'elle échange avec

---

<sup>48</sup> Souvent expulsées de leurs tribus parce qu'elles sont différentes, « les femmes, les homosexuelles de toutes les races, les peaux foncées, les bannies, les persécutées, les marginalisées, les étrangères » développent un sens aigu de survie, parce qu'elles anticipent à tout moment une forme d'expulsion, voire de violence dirigée à leur endroit. Il se perd une innocence qui donne lieu à la *facultad*. « C'est latent, à l'intérieur de nous » mentionne Anzaldúa (2012, p.61).

d'autres personnes de sa communauté, voire d'autres F2GN, sur ses relations personnelles. Angélique exprime l'appui de sa communauté lorsque fût le temps de vivre le deuil difficile de perdre ses parents :

L'esprit de solidarité. La grâce des gens de cette communauté-là, des gens que j'ai eus en Estrie quand mes deux parents sont décédés [...] C'est la communauté haïtienne qui a été là pour moi tout le long jusqu'à mon départ à Montréal dans la mesure où à leur façon ils me supportaient. Je me suis sentie supportée par ces gens-là ! (Angélique)

L'étude menée par Potvin (2007b) sur les rapports des personnes de deuxième génération issue de la communauté haïtienne permet de souligner le lien affectif que celles-ci entretiennent avec la communauté d'origine, un lien d'attachement qui n'est pas exempt des expériences douloureuses de leurs parents. Dû à un manque de repères identitaires possibles vis-à-vis de l'État québécois, cette communauté leur offre selon l'auteure « une certaine “complétude institutionnelle” au Québec » (Potvin, 2007b, p. 167).

Ensemble, Leïla, Angélique et Nadja rendent visibles les angles morts vivant au sein des « lisières citoyennes ». Une culture publique majoritaire qui n'envisage pas que des Québécoises n'aient pas la liberté d'exprimer leurs affects dans une sphère publique majoritaire et qui continue d'être occupée et représentée par des hommes blancs et francophones. Comment comprendre que l'une des communautés universitaires les plus importantes de la majorité francophone, malgré des appels répétés à des pratiques anti-impérialistes et antisexistes, attire peu ou pas la participation des étudiantes de diverses origines dans les espaces de contestation

étudiante ? La solution pourrait-elle venir, comme l'espère Nadja de *Safe spaces*,<sup>49</sup> dans ce cas un groupe d'uqamiennes racisées ? Si d'une part des *Safe spaces* permettent une ouverture aux affects, d'autre part ils demeurent sujets à des formes d'enquêtes par des personnes provenant de l'extérieur. Ils sont jugés comme suspicieux parce qu'ils reproduiraient un processus d'essentialisation des personnes (Naomi Greyser, 2012, p. 85).

Enfin, comment pallier au vide institutionnel durement ressenti par les deuxièmes générations ? (Potvin, 2007a). L'espace citoyen agit comme un lieu affectif qui produit à la fois des attachements et des perturbations.

### 3.2.2 Les liens avec les communautés d'origine

Les liens des F2GN avec les communautés d'origines ne se font pas non plus sans heurts. Les participantes exprimeront qu'elles ressentent parfois une pression lorsqu'il s'agit notamment de démontrer une loyauté envers leur communauté. Michaëlle décrit les difficultés associées au passage d'un quartier majoritairement blanc à un quartier majoritairement multiethnique. Lorsqu'elle arrive à l'école secondaire de Saint-Léonard, les élèves d'origine haïtienne lui reprochent de ne pas parler créole :

---

<sup>49</sup> Un Safe space est un endroit où des personnes vivant des oppressions communes peuvent parler entre elles, librement, de leurs expériences. Pour plus de détails : <http://www.advocatesforyouth.org/index.php?>

Leur façon d'interpréter ça, c'était que je faisais du snobisme, alors que ce n'était pas le cas. Dans certaines familles on interdisait aux enfants de parler le créole dans les familles, une forme de dénigrement, mais cela n'était pas le cas chez moi, dans ma famille. J'ai repris [le créole] quoique quand je retourne en Haïti, les gens font la distinction, l'accent n'est pas le même. Même si tu parles bien créole les gens vont te dire : tu es de la diaspora (Michaëlle).

Ne pas parler la langue des parents est ici perçu comme un geste volontaire de désaffiliation communautaire (Potvin, 2000). Parler la langue que l'on choisit traduit un geste politique au sein de la communauté. C'est sans doute aussi en ce sens qu'Angélique emploie le mot « courage » autant à l'intérieur de sa propre communauté qu'à l'extérieur de celle-ci. Les récits de Michaëlle et d'Angélique soulignent également qu'au sein même de la communauté haïtienne se manifestent des formes de résistances vis-à-vis d'un processus d'« assimilation » au majoritaire qui, malgré les efforts déployés pour rendre « l'Autre » intégrable, ne réussit pas à dépasser des marqueurs d'altérité rattachés à la morphologie. C'est sans doute ce que voulait exprimer la mère de Nancy en lui relatant ceci : « [...] Elle [sa mère] m'a dit que je n'étais pas Québécoise, que je ne ressemblais pas à une Québécoise et que je serais toujours une Chinoise ». Mais pour une *mestiza* qui cherche à participer politiquement au Nouveau Monde en s'appropriant l'identité du majoritaire, entendre un propos parental de cette teneur crée une forme de violence interne (Anzaldúa, 2012). Nancy mentionna à plusieurs moments de notre conversation que, pour continuer de plaire à sa famille et sa communauté, il faut aussi avoir gardé quelque chose de la culture d'origine en héritage, sans quoi les ponts de la communication se révèlent plus difficiles.

Autant les majoritaires que les minoritaires de première génération évoquent des soupçons à l'endroit de l'idée que tous les legs culturels peuvent cohabiter

harmonieusement au sein de l'identité des deuxièmes générations. Les parents de nos interlocutrices n'accordent pas tous la même priorité à la préservation des cultures d'origines. Certains leur transmettent leurs langues maternelles et d'autres n'ont pas eu cette possibilité, notamment lorsque l'apprentissage des langues du pays d'accueil passe par les enfants. Ce fut le cas de Léa notamment.

Pour Nadja, la solidarité intracommunautaire que lui offre sa communauté d'origine connaît des limites, notamment en termes des luttes sociales qu'il reste à faire au Québec. Tout comme les communautés majoritaires, « il y a aussi dans nos propres communautés des dérives, il y a beaucoup ce *mindset* : j'étudie, je vais à l'école, je travaille. [...] On est très centré.e.s sur nous-mêmes ». Nancy aussi se désole de cette propension à s'occuper seulement « de nos propres affaires » dans sa famille : « mon père me disait “ moi je paie mes taxes, et c'est ça ma contribution politique ” ». Pour elle, le lieu familial ne représente pas un endroit à privilégier pour les discussions politiques : « Il ne faut pas parler de politique dans les soupers de famille, parce que le moral en prend un coup » rajoute-t-elle. Le cas de Nancy est cependant atypique; sept féministes sur dix décrivent leurs parents comme des militants dans leur pays d'origine ou comme étant très politisés : « j'ai baigné dans un environnement où on parlait de politique beaucoup » dit Rachel.

Rachel et Ouda rapportent moins de liens avec les communautés d'origines. Leur entourage est majoritairement composé de personnes issues de la majorité. Elles font parfois quelques incursions dans leur communauté culturelle, soit pour des motifs professionnels soit pour souligner quelques occasions en famille. Rachel est la seule de nos participantes à avoir indiqué clairement qu'elle ne pense pas avoir de dispositions particulières pour rentrer en contact avec d'autres communautés

ethnoculturelles et elle dit connaître des « Québécois de souche » plus ouverts qu'elle à la diversité. Peut-être est-ce « inconsciemment » par souci d'inclusion, réfléchit-elle à voix haute :

Je pense que la disposition à rentrer en contact avec d'autres communautés est une disposition d'attrait personnelle qui a plus trait à la personnalité. [...] Je suis pas mal plus intéressée par ce que la majorité québécoise veut, pense, peut-être par souci d'intégration. [...] Parce qu'aussi c'est ça qui a dans l'air du temps, c'est les débats dirigés par la majorité et, moi, je veux participer à ma société donc je vais m'accrocher aux paramètres comme ils sont présentés par la majorité (Rachel).

On peut ici suggérer une crainte d'exclusion à la participation au débat, à savoir que si les paramètres se définissent à partir d'une localisation sociale de femme racisée, cela pourrait représenter une incompatibilité avec la participation citoyenne universelle. Comme l'exprime Rachel plus haut, « il y a une certaine limite à la dissonance cognitive qu'un humain est capable de tolérer. Être entourée constamment de choses qui nous heurtent dans nos convictions ben ça fait mal ! » En s'accrochant « aux paramètres comme ils sont présentés par la majorité », Rachel formule consciemment qu'elle veut être incluse dans les débats sur la base de ses convictions, des convictions qu'elle refuse d'associer à des liens avec sa communauté d'origine et qu'elle espère se faire reconnaître au même titre que tous les autres. Rachel et Ouda sont des exceptions dans le lot, les autres participantes revendiquent ouvertement leur position de femmes racisées pour contester la formulation d'une épistémologie de la femme universelle.

L'équilibre des féministes de deuxième génération issue de l'immigration se trouve dans les déplacements entre leur communauté d'origine (ou leur famille), leurs amies



d'origines diverses et la communauté majoritaire, même si ceux-ci ne se passent pas toujours sans heurts. Une attention persistante aux binarités majoritaire/minoritaire, mobilité/fixité, migrant.e/citoyen.ne nous empêche de lire ce qui se passe aux intersections, soit une *facultad* qui ne cadre pas tout à fait avec des oppositions nettes (Sajed, 2010). Les lieux de passages de nos interlocutrices révèlent d'abord un malaise dans les lieux où l'absence de diversité est visible, dans les lieux où comme racisées, elles se retrouvent à justifier leur présence. Pensons ici à Rachel devant l'auditoire nationaliste, à Nadja qui place le projecteur sur la nécessité d'aménager des *Safe spaces*, à Nancy qui ne peut pas parler de politique à la maison. Pour rompre une solitude politique et être entendues, il leur faut se déplacer constamment. Revendiquer des *Safe spaces* est une façon de pouvoir parfois s'arrêter.

### 3.2.3 Une identité québécoise transculturelle

Michaëlle évoque des similitudes de valeurs familiales entre familles immigrantes, même s'il s'agit ici de communautés immigrantes fort distinctes : les unes viennent d'une Europe qui a colonisé, les autres de l'Asie dictatoriale ou alors des Antilles colonisées. Certaines sont catégorisées comme minorités ethnoculturelles (européennes) et d'autres comme minorités visibles. Il est intéressant de constater ici que l'identité immigrante peut en effet créer des solidarités sans pour autant transcender les différences.

Dans ses analyses, Meintel avance l'idée d'une identité panethnique unique chez la deuxième génération en contexte montréalais. Elle estime qu'il faut prendre au sérieux l'impact idéologique du nationalisme québécois et anticipe « qu'une double majorité exerce moins de pouvoir assimilateur qu'une seule » (1992, p. 85). Le

contexte montréalais engendre non seulement une forme de rétention des cultures d'origine, mais il ferait émerger une forme « d'identité transculturelle, où la distinction principale se ferait entre les gens d'origine immigrée et les “majoritaires” » (Meintel, 1989, p. 91). Cette idée trouve écho dans les propos de Tania :

J'ai grandi avec ces gens, je pourrais facilement parler des Haïtiens, des Italiens, des Portugais [...] par exemple lorsqu'on parle du hood [de nos quartiers d'immigrants]. Je suis souvent dans une relation de défense, de vouloir un peu traduire ce que veut dire ce genre de comportement là. Je n'accepte pas que l'on puisse émettre des jugements sans connaître la réalité. J'ai l'impression que cette réalité m'est commune, que je la connais, que je l'ai côtoyée.

L'école, les quartiers multiethniques de Montréal, les ami.es et leurs familles, sont les lieux et les liens constitutifs d'une identité transculturelle des deuxièmes générations au Québec. Tania illustre cette identité à travers l'humour que les deuxièmes générations s'approprient pour défaire des « normes », en reconstruisant un monde à leur image. Le désir de ne pas être constamment défini par le « majoritaire » tisse une solidarité et les parents des ami.e.s deviennent « nôtres ». Les remarques de Maya abondent dans le même sens :

[Comme enfant d'immigrant] Tu n'as pas peur de l'autre, de sa différence. Il y a quelque chose qui transcende la différence culturelle qui est celle que nous sommes tous fils d'immigrants. Surtout dans les écoles, quand tu fais les classes d'accueil en français. [...] Tu n'es pas d'ici et tu n'es pas d'ailleurs. Tu es comme de nulle part. Une catégorie de gens qui ne sont pas nécessairement québécois, mais qui ne sont pas non plus chiliens ou haïtiens. Un no man's land qui se construit avec le monde qui arrive (Maya).

La construction d'une identité transculturelle des deuxièmes générations à Montréal ne signifie pas pour autant l'absence de stéréotypes entre les F2GN :

« Même entre “ nous ”, il y a des “ stéréotypes ”. Quand par exemple, je dis que j'ai trois frères : “ Oh my god! T'es arabe ! Ils [frères] sont musulmans, comme tu as dû être vraiment opprimée, ou ils doivent tout contrôler, te dominer ”. Cela n'a pas été le cas ! » (Nadja)

Si cette « identité transculturelle » crée des solidarités, elle demeure toutefois capable de reproduire les rapports sociaux de sexe et de race provenant de la communauté majoritaire<sup>50</sup>.

Durant les entretiens, j'ai noté qu'Ouda, Rachel et de façon moindre Michaëlle ont parlé des luttes féministes à partir d'un locus du « Nous femmes universel »<sup>51</sup> alors que les autres participantes, sur les mêmes enjeux, parlent toujours à partir d'un locus du « Nous femmes racisées » en opposition aux femmes de la majorité. Cette opposition entre un « Nous femmes universel » et un « Nous femmes racisées » s'avèrent sans aucun doute révélatrice des tensions actuelles du féminisme québécois, mais elle ne peut néanmoins sous-tendre que la demande pour plus d'égalité sexuelle n'est pas au cœur de toutes les luttes féministes (Danielle Juteau, 2008, p. 20).

---

<sup>50</sup> On peut donc apercevoir dans les propos soulevés par Nadja que même d'autres communautés culturelles peuvent reproduire l'idée, dénommée par Spivak (1988), selon laquelle, pour l'Occident, les hommes « bruns » sont considérés comme des prédateurs dangereux pour les femmes, alors que les hommes « blancs » ont pour mission de « sauver » les femmes « brunes ».

<sup>51</sup> Un locus du « Nous femmes » universel est ici entendu comme une position située dont le sujet politique aura été constitué à partir d'une épistémologie non eurocentrique.

Bilge (2008, p.104) soutient que les femmes des minorités qui adoptent les positions universalistes des féministes « *mainstream* occidentales » reproduisent un « orientalisme interne » et sont *de facto* récupérées par des politiciens populistes. Juteau (2008, p. 31) ne réfute pas l'argument de Bilge voulant que l'égalité sexuelle soit utilisée à des fins d'instrumentalisation politique des femmes, mais elle précise qu'il ne faut pas confondre la possibilité que des femmes des minorités fassent consciemment le choix de prioriser la lutte des femmes sans pour autant défendre un féminisme universel. Puis l'auteure soutient que, pour accéder à une analyse intersectionnelle, cela implique que l'on applique les mêmes critiques adressées aux femmes blanches voulant que le sujet du féminisme soit homogénéisé. Omettre les différentes positions situées des femmes racisées reproduirait une nouvelle division entre un « Nous » avec égalité sexuelle et un « Elles » dominées (Juteau, 2008, p. 30).

Dans ce chapitre, j'ai cherché à expliquer comment les F2GN réfléchissent et articulent les multiples appartenances à partir des liens tissés avec leur famille et leurs communautés, puis quelles corrélations elles établissent entre leur identité québécoise et celle des autres filles et fils d'immigrants au Québec. Plus spécifiquement, comment, dans le cas des F2GN, les langues maternelles et les langues d'adoption, des éléments importants de la citoyenneté québécoise, sont intervenues ou pas dans la construction de leur identité.

Celles qui ne parlent pas ou peu leurs langues maternelles n'ont pas de liens significatifs avec les communautés d'origines, mais elles visitent régulièrement leur parenté et répondent souvent par l'affirmative lorsque les communautés organisent des événements et les invitent comme conférencières. L'absence de la langue maternelle n'est pas synonyme de désintérêt de leur part vis-à-vis des communautés

d'origines de leurs parents. Au contraire, elles expriment un affect particulier envers ces communautés.

Pour les sept participantes qui maîtrisent bien leur langue maternelle, celles-ci sentent le besoin de se déplacer autant dans les espaces fréquentés par la majorité que par leurs communautés. Le déplacement entre les « deux pôles » leur procure un certain sentiment de complétude, même si situées symboliquement à la frontière identitaire de deux groupes (majorité et minorités), elles en viennent parfois à sentir une forme d'exclusion de la part de l'un ou l'autre et ressentent le besoin d'échanger avec leurs semblables (*Safe spaces*).

Elles sont pour la plupart polyglottes sinon bilingues. Il est intéressant de noter ici que le construit historique d'un projet national qui a envisagé la disparition de la langue française due à une préférence des immigrants pour l'anglais ne s'applique pas à l'histoire de Léa puisque ses parents ont envoyé volontairement tous leurs enfants à l'école française avant l'adoption de la loi 101. La narration historique d'autres positions situées apporte des nuances à des postulats qui tendent à homogénéiser les comportements des personnes issues de l'immigration. Dans leurs propos, je note clairement que les F2GN ont adopté une identité québécoise transculturelle dont la distinction principale se fait entre les enfants issus de l'immigration et les natifs issus de la majorité.

L'esprit de solidarité émergeant de cette identité transculturelle se transpose également au sein de sept féministes du groupe. Lorsqu'il s'agit d'aborder la manière dont elles envisagent le féminisme au Québec, elles se positionnent continuellement

en tant que féministes racisées en opposition aux féministes de la majorité. Partant des expériences et du vécu de leurs mères, voire de leurs grand-mères, toutes les F2GN rencontrées revendiquent un féminisme québécois plus inclusif des réalités et des luttes des femmes racisées.

Après avoir cerner les contours d'une identité québécoise transculturelle et d'une identité féministe, dans le chapitre qui suit, je cherche donc inversement à interroger comment cette identité se définit en fonction de sa place au sein d'une collectivité nationale.

## CHAPITRE IV

### MODES DE PRODUCTION MAJORITAIRES D'UNE CITOYENNETÉ SOCIALE RACIALISÉE

De nombreux rapports sociaux dans la citoyenneté sont mis en œuvre par l'entremise des catégories sociales telles que femmes racisées, femmes des communautés ethnoculturelles, féministes et deuxième génération. Je cherche ici à faire émerger les dimensions d'une citoyenneté sociale racialisée <sup>52</sup> au sein des rapports sociaux de sexe et de race de la société québécoise (Bonilla-Silva, 1997; Pagé, 2012; Potvin, 2000). Parce que les processus d'exclusion de la citoyenneté ayant lieu au quotidien affectent grandement l'adhésion à une collectivité (Isin *et al.*, 2008), il semble impératif de mettre en lumière des rapports sociaux de race/ethnie qui nourrissent les iniquités citoyennes, sans quoi toute réflexion sur la cohésion sociale ou la solidarité s'avère vaine. Comme le dit sagement Léa, « le Québec n'est pas une société plus raciste que les autres, c'est tout simplement comme n'importe quelle autre société, dont le Canada, il est lui-même capable de racisme, puis ça il faut pouvoir se le dire. » <sup>53</sup> Nous mettons donc ici à contribution les réflexions des F2GN sur les modes de production du majoritaire d'une citoyenneté sociale racialisée. Dans ce chapitre, j'expose d'abord comment leur présence les subjectivise en tant que « problème »

---

<sup>52</sup> Le terme racialisé se réfère au caractère racial d'un système, d'un régime ou d'une institution en cela il diffère du terme racisé qui établit davantage un ensemble de critères ethniques et raciaux attribués à une personne ou à des groupes de personnes. À l'instar de Floya Anthias, Nira Yuval-Davis et Harriet Cain (1992), qui utilisent le terme racialisé pour qualifier le mode de construction des frontières nationales, j'emploie ce même terme pour qualifier les régimes de citoyenneté.

<sup>53</sup> En mai 2016, trois organismes dont Québec inclusif, Amal-Québec et Montréal Nord-Républik joignent leurs voix pour demander au gouvernement du Québec une commission sur le racisme systémique. (Elkouri, 2016).

dans les « lisières citoyennes » et les situe en dehors de la nation (Jenson, 2005; West, 1993). Puis j'illustre les obstacles auxquelles elles font face dans divers lieux de participation citoyenne (médias et mouvements sociaux). Enfin, je cherche à distinguer les deuxièmes générations des premières dans leur capacité à saisir comment le majoritaire opère une représentation de l'« Autre » (Stuart Hall, 1997) en tant qu'instrument visant à légitimer une hospitalité coloniale (Karmis, 2008).

#### 4.1 Les féministes de deuxième génération comme « problème »

Lorsqu'on leur demande quels groupes sont considérés comme présentant des « problèmes » au Québec présentement, les dix participantes nomment les juifs hassidiques, les personnes noires, les autochtones et les communautés musulmanes : « Présentement les personnes noires et la communauté musulmane sont vraiment les deux cibles sans oublier les personnes autochtones », dit Nadja. Puis Leïla fournit cette explication où l'on croirait entendre Étienne Balibar (1988)<sup>54</sup> : « on trouve que leurs valeurs sont des valeurs irréconciliables avec la majorité ». Puis comme si les femmes musulmanes et noires avaient été racisées puis déshumanisées ensemble à la même période, Leïla décrit longuement les stéréotypes affectant les femmes noires et les femmes arabes qui continuent d'être véhiculés par la société québécoise : « Ce sont des femmes qu'on ne dit pas belles et dont les caractéristiques se dessinent du côté du grotesque ». Angélique lui fait écho lorsqu'elle relate toute la difficulté « à trouver un conjoint » en tant que femme noire : « elles (les femmes blanches) ramènent ça sur le plan personnel [...] et ne feront pas l'exercice d'être dans mes

---

<sup>54</sup> Selon la conceptualisation d'Étienne Balibar (1988), ce qu'il qualifie de « néoracisme » ne s'appuie plus sur des présupposés biologiques de la race, mais sur l'idée que les différences culturelles issues d'un « choc des civilisations » adapté aux besoins d'un néolibéralisme impérial se présentent comme irréconciliables.



souliers ». Les critères esthétiques et moraux, institués comme normes sociales pour les femmes blanches, pèsent autant sur Leïla que sur Angélique. Elles trouvent peu ou pas de résonances lorsqu'elles tentent d'entretenir ce genre de conversations avec des féministes de la majorité, notamment lorsqu'elles vivent en région comme ce fût le cas d'Angélique pendant plusieurs années. Dans un soupir qui m'a brisé le cœur, Angélique s'exclame :

Ma peur c'est d'éclater en sanglots et de dire : mon Dieu, je me sens seule ! Je suis quelqu'un de sensible, de profond et de bien. Je suis une chic fille, mais ce n'est pas facile comme femme noire. [...]. Mais pourquoi dois-je me sentir comme ça, alors qu'ici c'est ma nation ?

Ces prises de conscience paraissent parfois extraites du Combahee River Collective ([1977] 2008), mais elles sont bien tirées de leur propre vécu. Ce sont leurs expériences et leurs désillusions qui les propulsent à la quête d'un savoir féministe libérateur :

Avant je n'étais pas capable de mettre des mots, le féminisme et l'intersectionnalité qui pour moi sont encore un océan pacifique à découvrir, ont mis des mots sur des sentiments que je n'étais pas capable d'admettre. C'est une libération qui fait mal, mais c'est une libération (Angélique).

Comme reflet de l'oppression subie par les femmes musulmanes, surtout celles qui portent le voile, il me faut relater ici toute l'expérience sordide qu'a vécue Leïla, comme une allégorie mettant à nue l'objectification de la croyante musulmane par la propriétaire de la nation. Alors qu'elle travaillait dans un salon d'esthétique, Leïla

s'est fait enfermer dans une pièce par la propriétaire du salon qui ne voulait pas déplaire à une cliente hostile aux femmes voilées<sup>55</sup> :

J'ai déjà été confrontée à du racisme, mais plus « soft », ça, c'était une situation de discrimination tellement flagrante et tellement dégueulasse, il y avait beaucoup d'émotion, j'avais envie de pleurer et mon cœur battait vite. J'ai attendu longtemps assise dans cette pièce, et finalement la cliente est partie et elle [la propriétaire] m'a ouvert la porte (Leïla).

Cacher la visibilité religieuse de Leïla derrière une porte close, un endroit duquel elle n'a pas l'autorisation de sortir sans l'aval de la propriétaire du salon. Peu importe, si la propriétaire enfreint toutes les règles de dignité humaine et du droit du travail, Leïla doit demeurer cachée pour ne pas déplaire à la cliente. En somme, la visibilité religieuse doit demeurer dans la sphère privée, car elle dérange la clientèle des propriétaires de la nation. Les droits humains, le droit au travail et la dignité humaine ne sont disponibles que pour ceux et celles qui acceptent de garder dans la sphère privée leur différence, et ce dans une nation qui est aussi en principe la leur.

D'un seul souffle, on a signifié d'abord à Leïla qu'il faut qu'elle se cache pour ne pas être critiquable aux yeux des clientes de la nation, puis par la suite, dans les divers débats qu'elle a engagés sur la place publique, les médias l'implorant de prendre la parole pour prouver son émancipation en tant que femme voilée. D'autres fois, notamment lorsqu'on discutera des débats entourant la laïcité au Québec durant ses cours de sociologie à l'UQAM, on agira comme si elle n'était pas dans la classe :

---

<sup>55</sup> Pour l'extrait entier du témoignage, voir Annexe 2.

Dans les cours de féminisme, la question du voile revient tout le temps, c'est inévitable. Je trouvais cela particulier que les gens aient des questions animées dans une classe sur ce sujet, pas parce qu'ils devraient se censurer parce que je suis là, mais c'est comme si je n'étais pas là [...] Mettons il y a une personne handicapée assise dans la classe et on dit « mais là tu sais les handicapés prennent trop de place ! ». C'est un peu bizarre, ce manque de délicatesse (Leïla).

Quand les médias décident de faire entendre sa parole, des opposantes la dépouillent à nouveau de toute autonomie en l'accusant d'agir au nom d'un patriarcat islamique : « Les femmes arabes sont perçues comme étant responsables de leur propre misère, car “ elles veulent vivre dans leur propre patriarcat ”, alors qu'elles se démerdent ! » (Leïla).

Dans cette phrase, le terme patriarcat présuppose que les femmes musulmanes reçoivent passivement les diktats d'une oppression qui s'exercent sur elles (Abu-Lughod, 2013; Anthias *et al.*, 1992). Peu importe, le choix que Leïla adopte, celui de se taire ou de parler, des conséquences suivent.

La parole engagée des féministes musulmanes paraît aujourd'hui en toutes circonstances subir le même sort que celle des afro-féministes aux États-Unis (Dorlin, 2008a). Au Québec, ce n'est que tout récemment que l'on interroge le sujet femme dont parle le féminisme québécois à savoir s'il met en scène un sujet blanc qui exclue du « Nous femmes » les expériences et les préoccupations des femmes racisées (Hamrouni et Maillé, 2015). Les interventions d'Angélique, de Tania, de Léa, de Nancy et de Nadja tendent clairement à confirmer l'hypothèse que le sujet du

féminisme québécois dans le discours public et dans leurs expériences au sein des mouvements sociaux est effectivement « blanc »<sup>56</sup>.

Tout au long de mes entretiens, j'ai constaté que la plupart des interlocutrices abordaient peu les oppressions ancrées sur les rapports sociaux de sexe, se concentrant davantage sur les oppressions reliées à l'ethnicité ou à la race. Puis Leïla m'offre la réponse, comme un rappel des militantes afroféministes qui affirmaient que « les contraintes quotidiennes ne leur permettent pas de prendre le risque de lutter contre les deux à la fois [sexisme et racisme] » (Combahee River Collective, 2008, p. 68) :

Ce n'est même pas que je ne veux pas [lutter contre le sexisme], c'est que je ne peux pas. Par défaut, en tant que femme arabe et musulmane, je dois me concentrer sur d'autres questions, car de toute façon je suis renvoyée à cette case-là. Alors même si je voulais m'inscrire dans l'universel et lutter avec elles [les femmes de la majorité] sur les questions d'avortement, les questions de prostitution et les questions d'équité salariale [...] je suis sûre que je serais bienvenue, mais ce qui me semble urgent moi aujourd'hui ce sont les questions de discrimination, de racisme et d'islamophobie. Je ne suis plus capable de penser à l'intérieur de ce prisme-là [l'universel blanc], car, même si ce sont des questions importantes, ce n'est pas mon urgence personnelle (Leïla).

Tel que souligné par la sociologue Benhadjoudha, d'une part les féministes musulmanes/islamiques se voient confrontées quotidiennement à l'idée que les croyances religieuses sont antinomiques avec la lutte au patriarcat et d'autre part,

---

<sup>56</sup> J'utilise le terme « Blanc » à la façon de Maillé (2015) en tant que construction sociale et sans fondement biologique.

elles sont continuellement représentées en tant que « victimes d'un islam misogyne » (2015, p.44). L'idée même d'un féminisme musulman apparaît à certaines féministes de la majorité comme un déguisement permettant aux intégrismes religieux de mettre en danger des valeurs considérées québécoises telles que l'égalité entre les sexes. L'existence même du féminisme musulman se voit quotidiennement remise en question et éveille le soupçon à l'égard de leur féminisme (Benhadjoudja, 2015).

Le corps des femmes musulmanes demeure insoluble dans la nation, devient source d'un « problème » et donne même lieu à leur expulsion d'une esthétique féminine :

Les femmes noires et les femmes arabes sont du côté du grotesque, ce ne sont pas des femmes qu'on dit belles, les gens se moquent de leurs accents, les gens ne vont pas dire « je veux apprendre l'arabe », mais ils aiment apprendre l'espagnol ou le portugais. Cela chantonne, c'est beau. Les femmes arabes et les femmes noires, on trouve qu'elles parlent fort ou qu'elles ne sentent pas bon. Ce sont de gros stéréotypes que je raconte là, mais c'est ce que j'entends, en toute transparence (Leïla).

Cette nation dispose du droit d'aimer ou de ne pas aimer une catégorie de citoyennes et de leur attribuer autant des défauts indélogeables que des qualités particulières. Comme le souligne ce commentaire que reçoit souvent Nancy, l'immigration chinoise bénéficie parfois de certaines qualités : « Nous on aime ça l'immigration chinoise. Les Asiatiques travaillent fort quand ils arrivent au Québec. Moi, les immigrants comme ça, on en prendrait beaucoup » (rapporté par Nancy). Si aujourd'hui, Nancy reconnaît que l'immigration chinoise bénéficie de certains présupposés favorables, elle rappelle qu'au Canada, l'immigration chinoise datant du 18<sup>e</sup> siècle a connu les pires discriminations. De la loi de l'immigration chinoise de 1923 aux travaux sur les rails du Canadien Pacifique, des milliers de familles chinoises ont vécu des

citoyennetés de seconde zone (B. Singh Bolaria et Peter S. Li, 1988). Il en est de même pour les communautés juives et italiennes, qui chacune son tour ont été perçues comme les communautés « problèmes » soit en Europe, soit dans les nouvelles colonies de peuplement (Bolaria et Li, 1988; Saunders, 2012). Selon Nadja, les communautés juives et italiennes bénéficient maintenant de l'étiquette de « bons immigrants », « sans doute, parce qu'elles sont ici depuis longtemps », dit-elle.

Tout en reconnaissant l'existence d'une identité transculturelle entre les deuxièmes générations, nos participantes repèrent les reproductions hiérarchiques créées dans la société québécoise lorsqu'elle constitue la catégorie d'immigrant.e.s en tant qu'homogène. Elles reconnaissent clairement l'existence d'une conceptualisation hiérarchique de la citoyenneté similaire à celle émise par Balibar (1989) et reprise par Oommen (1997) selon laquelle la société aurait produit des catégories de « bonnes » et de « mauvaises immigrantes ».

#### 4.1.1 Racisme et mouvements sociaux

En 2007-2008, Angélique travaille au sein d'un organisme à but non lucratif dont la mission est féministe. Elle raconte son « état de choc » en écoutant la conversation sur les « accommodements raisonnables » ayant lieu entre une femme de la majorité et sa supérieure noire à l'endroit d'une de ses collègues de travail qui porte le voile : « [...] elle vient d'arriver et elle est obligée de se soumettre aux règles ! [...] dit l'une, et l'autre de rajouter : [...] Toi aussi tu t'es soumise aux règles ». « C'est comme blanchissons les noirs ! » s'exclame Angélique. Notre interlocutrice illustre ici clairement que le mouvement féministe n'échappe pas à un discours sur l'altérité d'où émerge une nouvelle idée de la « race » qui devrait obtempérer aux règles de la

majorité pour le bien-être universel. On observe le déplacement d'un racisme, autrefois plus biologique, vers un racisme plus culturel. « Sous l'hégémonie apparente de l'universalisme », soutient Balibar (2007, p.170), l'Occident cherche de nouveaux parcours pour réaffirmer sa supériorité.

Sarita Srivastava (2005) fait valoir que les racismes au sein des mouvements féministes occidentaux ne sont ni nouveaux, ni temporaires. L'auteure met de l'avant le rôle des femmes blanches dans les mouvements sociaux lorsqu'il s'agit de promouvoir des « valeurs » qui soutiennent une réglementation morale de l'État et l'édification nationale. Selon l'auteure, les féministes blanches se perçoivent comme des véhicules de valeurs morales d'ouverture et de tolérance et se croient donc incapables de racisme notamment lorsqu'elles agissent en tant que bénévoles. Or, leurs conceptions de la vertu et de l'aide à autrui étant le reflet d'une histoire fondée sur le colonialisme et notamment développée durant la première vague du féminisme, elles reproduisent encore aujourd'hui une épistémologie de la respectabilité féminine qui reproduit des rapports sociaux hiérarchisés entre les sexes (2005, p.30). Lugones (2010) évoquera la nécessité de décoloniser ce féminisme qui continue, selon elle, d'objectifier les femmes racisées. Non étanches aux legs d'une histoire coloniale et des représentations de la nation imaginée (Yuval-Davis, 1997), des féministes blanches entretiennent le mythe que la femme « blanche » est plus égale que la femme « brune » et doit par conséquent lui montrer le chemin de l'émancipation.

« As-tu vu le documentaire *Disparaître* de Lise Payette ? » me demande Léa. « Cela m'a profondément choquée moi. [...] Cela m'a bouleversée », rajoute-t-elle. En 1990, ce documentaire sera l'objet des premières manifestations publiques des tensions entre les femmes immigrantes et racisées et une frange des féministes de la majorité

(Denyse Baillargeon, 2012)<sup>57</sup>. Dans la nation imaginée de certaines féministes blanches du Québec postrévolution tranquille, celles que je qualifie de « néoconservatrices de gauche »<sup>58</sup>, les Québécoises se sont délivrées du joug de la religion par la mise sur pied d'un État-providence qui a profondément modifié leur situation notamment sur le plan de l'activité salariée féminine (Lamoureux, 2001b). Truffé de stéréotypes, le documentaire réalisé par Jean-François Mercier, coécrit et narré par Lise Payette (Mercier et Payette, 1989) constitue clairement les immigrantes et immigrants comme un problème, une menace au caractère francophone du Québec. Reflet d'une époque, l'ancienne ministre péquiste érigée en icône du féminisme québécois, ignore totalement la présence autochtone au Québec, efface toute présence d'un colonialisme québécois, et pose la nation « Canadienne française » comme une « race » en soi (Pagé, 2012).

Ironiquement, en donnant la parole à des personnes racisées de première génération, son documentaire illustre étrangement les failles d'un raisonnement imaginé comme non raciste<sup>59</sup>. Le musicien d'origine coréenne qui accompagne Gilles Vigneault au violon depuis 15 ans insiste clairement pour dire à son interlocutrice « qu'il ne souhaite pas devenir Québécois, mais qu'il l'est déjà ». Puis il ajoute que « les Québécois ne sont pas prêts à accepter les gens de l'extérieur comme de vrais

---

<sup>57</sup> Pour la commémoration du 50<sup>e</sup> anniversaire du suffrage universel féminin au printemps 1990, on invite Lise Payette, ancienne ministre de la Condition féminine du Québec à occuper la présidence d'honneur. Cette invitation choque le Collectif des femmes immigrantes qui décide de boycotter l'évènement devant le refus des organisatrices de rejeter la nomination de Lise Payette (Denyse Baillargeon, 2012, p. 235-236).

<sup>58</sup> J'emprunte le terme de « néoconservateurs de gauche » à Francis Dupuis-Déri et Marc-André Éthier (2016), pour qualifier des féministes qui soutiennent des idéaux nationalistes similaires à ceux des sociologues et historiens tels que Jacques Beauchemin ou Éric Bédard quant au devenir du « nous » constitutif de la nation du Québec.

<sup>59</sup> À l'instar de Sarita Srivastava, j'utilise le terme non raciste qui réfère aux discours libéraux sur l'égalité, mais qui contrairement au terme antiraciste, nie la présence d'un racisme de nature systémique dans les pratiques et les discours de tous les jours (Srivastava, 2005, p. 35).



Québécois » (Mercier et Payette, 47 min 50 s.). Dans le documentaire, un intervenant de Montréal-Nord la met en garde contre une deuxième génération d'enfants d'immigrants, « pas des immigrants » précise-t-il, qui n'acceptera plus le racisme systémique institutionnalisé en donnant l'exemple des syndicats peu ouverts à la diversité. « À ce moment-là, vous allez avoir des problèmes » (Mercier et Payette, 53 min 48 s) prévient-il. Ces deux interlocuteurs illustrent en quelques phrases presque prophétiques tout le malaise identitaire des féministes de deuxième génération.

Au centre des propos du documentaire *Disparaître*, on fait appel à une urgente croissance du taux de fertilité des femmes de la majorité comme si leur obligation première résidait dans leur capacité à reproduire la nation Canadienne française. Or ce discours n'appartient pas qu'aux féministes nationalistes néoconservatrices. Il est depuis fort longtemps l'objectivation même du corps des femmes, une reproduction dont s'approprient tous les milieux, y compris les cercles de jeunes libéraux :

Quand j'entends les jeunes libéraux dire : « les femmes devraient faire plus d'enfants », je me dis : on a un problème. D'abord vous parlez d'enfants comme un enjeu de femmes et non comme un enjeu d'hommes. [...] On régresse dans un modèle qui a créé beaucoup de richesse à une époque, mais qui ne s'adapte pas à la réalité des jeunes femmes (Angélique).

Pour Angélique, cette idée urgente d'avoir des enfants ne peut émaner que d'un point de vue situé d'hommes blancs, hétérosexuels et privilégiés. Ses deux parents atteints du sida dans les années 80, alors que les communautés gaies et les communautés noires étaient spécialement touchées et stigmatisées par cette maladie alors incurable,

elle ne tarde pas à jouer le rôle d'aidante naturelle. Le désir d'avoir des enfants ne fait pas partie de sa réalité immédiate : « J'ai vécu dix ans en tant qu'aidante naturelle. Donc quand les gens me disaient si je voulais des enfants ? Non, cela ne m'intéresse pas, je suis brulée. » (Angélique)

On peut donc se demander, en quoi la production racialisée du sujet féministe au Québec diffère parfois de celle des États-Unis ? Le récit de vie d'Angélique ressemble en plusieurs points à celui des militantes afro-américaines du Combahee River Collective. En tant que Québécoise féministe d'origine haïtienne, elle raconte la difficulté à faire reconnaître son expérience de vie aux femmes de la majorité et comment ses luttes s'inscrivent différemment des leurs. Les féministes blanches comme seul sujet des mouvements sociaux en général et dans le mouvement féministe québécois en particulier demeurent un obstacle majeur à la mise sur pied d'une réelle pluralité dans les milieux associatifs. Mais plus difficile encore, l'invisibilité de la problématique de la discrimination systémique dans le programme féministe (Osmani, 2002) :

[Dans cet organisme à vocation féministe], reconnaître les besoins spécifiques généraux dans les dossiers transversaux en arrêtant de réduire ces questions-là à une question d'immigration ou de « gestion » de la diversité, mais qu'on reconnaisse que lorsqu'on parle de logement, de transport, d'alimentation, qu'il faut prendre en compte la réalité des femmes racisées, déjà ça serait un point de départ. [...] Je rêve d'un Québec qui porte ces dossiers-là sans que ce soit toujours à nous [femmes racisées] de nous battre pour faire reconnaître ces réalités (Nancy).

Dix ans avant que Nancy ne soit élue porte-parole de cet organisme, ce qui en soi représente un gain notable pour les femmes racisées de Montréal, Michaëlle a siégé

comme l'une des premières membres de ce même groupe à vocation féministe. Tout comme Nancy, elle raconte comment elle a dû ramener systématiquement la perspective des femmes immigrantes et racisées au sein des enjeux municipaux discutés, même si au sein du groupe, plus de la moitié des membres étaient issues de la diversité :

À la tête de cette instance, on retrouvait des féministes qui avaient une trajectoire, qui avaient défendu des points de vue féministes, mais jamais dans une perspective de diversité. Et pour elles, intégrer cette perspective de diversité égalait le fait qu'on allait diluer les revendications du mouvement féministe, comme si prendre en compte la réalité des femmes issues de cette diversité, allait faire en sorte que les revendications seraient moins solides en termes de perspectives féministes ce qui était complètement un leurre. [...] On parle des territoires montréalais. Une incompréhension énorme, une espèce de clivage (Michaëlle).

La remarque de Michaëlle sur les craintes d'une dilution des revendications des femmes de la majorité fait écho à une récente étude sur laquelle j'ai travaillé avec Geneviève Pagé auprès des membres de la Fédération des femmes du Québec (Pagé et Pires, 2015). Face aux problèmes de l'inclusion et des rapports de pouvoir toujours présents à l'intérieur du mouvement des femmes, nous avons questionné 121 membres de la FFQ sur la perception à l'effet qu'une approche intersectionnelle diluerait la mission de cette importante organisation du mouvement féministe. Nos résultats révèlent que 73 % des membres de la FFQ ne croient pas que cette approche puisse éloigner les organismes de leur mission et que 90 % des membres de la FFQ y sont au contraire favorables (Pagé et Pires, 2015, p. 26-28). Néanmoins 6 à 12 % des répondantes de cette étude exprimaient une attitude négative par rapport à l'intersection des oppressions et s'opposaient catégoriquement à son utilisation (p.28). La FFQ a entrepris un long travail d'éducation populaire auprès de ses membres sur

la signification du concept d'intersectionnalité et l'importance de sa mise en pratique. Ce travail semble avoir porté fruit au moins à l'intérieur de cette organisation.

Selon Léa, cette posture s'opposant à une lecture plus multidimensionnelle des oppressions n'est heureusement pas généralisée, mais elle est incarnée dans un « certain confort de la majorité », ce qui « est très problématique ». De là tout l'intérêt « d'une épistémologie féministe et de l'approche intersectionnelle », explique-t-elle. Rachel postule que le clivage entre un groupe comme la FFQ « qui pousse les débats internes » et « qui [a] de la misère à se réconcilier avec d'autres féministes » s'avère le résultat de conflits intergénérationnels où des « féministes d'une autre époque tentent encore d'imposer leurs points de vue » dit-elle. Cette idée de clivage générationnel entre féministes, malgré certaines exceptions, les participantes mentionnent, nommément celle de Martine Desjardins<sup>60</sup>, surgira à plusieurs reprises durant nos entretiens<sup>61</sup>. De son côté, Maya déplore que la formation d'un nouveau collectif féministe, avec comme figure de proue Lise Payette,<sup>62</sup> soit « associée au Parti Québécois » (Maya) et que cela politise un débat sur l'inclusion de femmes racisées.

---

<sup>60</sup> Martine Desjardins devient une figure connue du mouvement étudiant québécois en 2012. Elle se présentera par la suite comme candidate du Parti Québécois en 2014 et ses positions se fondent avec celles des « Janettes ».

<sup>61</sup> Il est important de mentionner que notre étude (Pagé et Pires, 2015) a démontré l'inverse, du moins au sein des membres de la FFQ. L'âge des militantes féministes n'avait pas d'impact significatif sur leurs attitudes vis-à-vis l'intersectionnalité des oppressions (p.36).

<sup>62</sup> En juin 2015, un nouveau *collectif pour l'égalité des femmes* voit le jour (Radio-Canada et La Presse canadienne, 2015). Il regroupe une quinzaine de femmes dont Lise Payette et Martine Desjardins et l'ex-présidente du comité exécutif de la Ville de Montréal Léa Cousineau. Il vise à aborder des enjeux tels que l'égalité des salaires, l'égalité des femmes au niveau politique et la violence faite aux femmes et adopte comme porte-paroles des féministes associées au PQ qui défendent publiquement le projet d'une Charte des valeurs dont l'interdiction du port du voile dans la fonction publique. En novembre 2015, le *Collectif pour l'égalité des femmes* publie le Manifeste des femmes (2015).

En m'appuyant sur les témoignages recueillis auprès des F2GN, force est de constater que, tout comme dans le reste du Canada (Srivastava, 2005), les organisations féministes du Québec mettent le couvercle sur la marmite pour étouffer un racisme mouvant. Comme l'identifie Lamoureux, « il ne s'agit pas de fondre le féminisme dans le creuset des luttes anticapitalistes [voire antiracistes]; il s'agit plutôt de prendre acte du fait que nos sociétés sont structurées par divers systèmes d'injustice qui sont consubstantiels »<sup>63</sup> (2016, p. 253). Le racisme n'agissant pas seul, il ne peut être réduit à un examen personnel profond de chaque féministe de la majorité, mais implique une analyse sociale des rapports de pouvoir entre les femmes, sans quoi la mise en pratique de réels changements organisationnels demeure inopérante (Srivastava, 2005). En ce sens, Michaëlle a partagé avec moi sa perception de l'ampleur du travail qu'il reste à faire à tous les échelons de la société québécoise « pour passer de l'égalité de droit à l'égalité de fait et encore plus pour les minorités racisées ». Pour arriver à une réelle transformation, notre constat se résume à cette phrase : « Il faut un rapport de force [des minorités racisées] et actuellement ce rapport de force, il n'est pas là. » (Michaëlle)

Malgré un taux de scolarisation plus élevé des femmes racisées de deuxième génération<sup>64</sup> (Laurence Niosi, 2016; Statistique Canada, 2011), les discriminations à l'embauche persistent dans le milieu communautaire et féministe québécois (Eid, 2012). En 2012, la Commission des droits de la personne et de la jeunesse (CDPDJ)

---

<sup>63</sup> La consubstantialité « envisage l'imbrication des différentes oppressions à partir d'une dynamique de rapports de pouvoir » (Elsa Galerland et Danièle Kergoat, 2014, p. 44).

<sup>64</sup> « Parmi les femmes de minorités visibles, celles de deuxième génération étaient les plus scolarisées. En effet, la moitié (50,6 %) des femmes de minorités visibles nées au Canada, mais dont au moins un parent était né à l'étranger, détenaient un diplôme universitaire. Cette proportion est bien plus élevée que celle observée chez les femmes de minorités visibles de première génération (38,5 %), mais aussi chez celles de troisième génération ou plus (29,6 %). Les femmes de minorités visibles de deuxième génération dépassent aussi leurs homologues masculins, pour qui le taux de diplomation universitaire s'élève à 39,8 % » (Laurence Niosi, 2016).

interpelle la société québécoise sur le fait que la discrimination à l'embauche des personnes immigrantes et racisées (ce qui inclut les personnes de deuxième génération issues de minorités dites visibles) persiste dans tous les milieux, mais pour la première fois elle dirige ses travaux également au sein des organismes communautaires. Le chercheur affecté à cette étude, Eid, démontrera que le « *testing* » a notamment révélé que le taux de discrimination varie très peu entre une entreprise privée (37 %) ou un organisme sans but lucratif (OSBL) (35 %) (Eid, 2012). Pour les organismes à vocation féministe, un questionnaire envoyé par la Table des groupes de femmes de Montréal en 2008 n'affiche guère de meilleurs résultats. Les conclusions indiquent que « la composition des équipes de travail des groupes de femmes reflète peu ou pas la diversité des femmes immigrantes ou racisées de la région métropolitaine », et qu'il subsiste « une méconnaissance de leur situation, de leur formation, de la déqualification qu'elles subissent et des difficultés qu'elles rencontrent pour obtenir un emploi ou s'y maintenir, même au sein du mouvement féministe » (Relais-Femmes<sup>65</sup>).

Mais plus difficile à saisir demeure la capacité des partis politiques et des gouvernements, toutes allégeances confondues, à instrumentaliser les rapports de pouvoir à l'intérieur des mouvements sociaux. Rachel et Ouda ont décelé cela : « Malheureusement, certains ont trouvé dans les velléités laïques des péquistes la justification de leur racisme antérieur. Et le PQ a vaguement surfé là-dessus, bien malheureusement » (Rachel). « J'en veux beaucoup aux politiques qui ont instrumentalisé des questions et attisé les divisions pour "faire avancer la cause", mais finalement la cause n'a pas avancé plus. » (Ouda)

---

<sup>65</sup> Repéré en 2015 à l'adresse : <http://www.relais-femmes.qc.ca>

De son côté, Tania vit elle aussi des obstacles systémiques en tant que travailleuse au sein d'un organisme à but non lucratif ayant une mission humanitaire. Elle attribue son sentiment de ne pas être prise au sérieux par ses supérieurs à un système créant des exclusions à la fois sur la base de l'ethnicité et de la classe sociale. Les positions politiques de Tania découlant de sa propre position située dérangent au sein du conseil d'administration :

J'ai eu des problèmes dans certains emplois en raison de mes positions politiques, de ce que je suis. [...] Se retrouver autour d'une table et être la seule d'une minorité, mais aussi pas du tout de la même classe sociale, c'est difficile. [...] Plein de gens qui ont un revenu cinq fois plus élevé que le tien, tenter de leur faire comprendre la réalité au ras des pâquerettes, ce n'est pas toujours évident. Et il y a un rapport qui s'installe où effectivement tu peux sentir que ta parole n'est pas aussi importante que la leur. Le sentiment que tu es une subalterne quoi !  
(Tania)

Omi et Winant notent que les processus d'exclusions au sein de certains mouvements sociaux n'émergent pas de motivations directement liées à la race ou au nationalisme, mais qu'ils s'avèrent le produit d'une histoire où les corrélations entre l'ethnicité et le prix du travail ont été significatives (Omi et Winant, 1994, p. 33). Les racisés sont souvent considérés comme du « cheap labor » pour des personnes à hauts revenus, notamment parce que nombre de femmes racisées travaillent comme leurs domestiques, mais aussi par des groupes de travailleurs blancs syndiqués qui se sentent menacés par la globalisation des marchés. Les travailleurs du Sud travaillent au rabais et cette concurrence prive les travailleurs du Nord de conditions de travail décentes. Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que le sentiment de « subalterne » de Tania ne tient pas d'impressions personnelles, mais qu'il est le résultat de dynamiques raciales qui divisent la lutte des classes (Omi et Winant, 1994, p. 34).

En conclusion, le mouvement féministe québécois, qui forme depuis la fin des années 1960 une composante importante des mouvements sociaux pour influencer les politiques publiques de l'État (Pagé, 2014), porte de l'intérieur des blessures de féministes racisées qui cherchent à y dénoncer un racisme systémique. Institué au sein même d'organisations qui ont pour mission de contester différentes formes de domination et de marginalisation, le racisme ambiant dans les groupes féministes, notamment durant l'épisode de la Charte des valeurs, tend à isoler des travailleuses racisées qui contestent des idéologies dominantes dont celle qui veut que leur présence et celle de leur famille constitue une menace pour la démographie, la langue, et l'existence même de la nation Canadienne française. Les F2GN impliquées dans les organisations féministes expriment une forme de « cynisme » (Nancy) et de « colère » (Angélique) vis-à-vis des féministes qui reproduisent dans leur milieu de travail les mêmes formes de domination qu'elles dénoncent publiquement. Les F2GN qui observent le mouvement féministe de l'extérieur jugent dommageables ces « divisions internes » (Maya). Pourtant, Léa a « énormément confiance en cette génération montante de féministes » qui aspire à faire « accepter le féminisme dans sa richesse [diversité d'idées et d'identités] ».

#### 4.1.2 Constructions racialisées des féministes de deuxième génération issues de l'immigration dans le discours de la culture publique commune au Québec.

Selon les F2GN qui ont participé à cette étude, l'approche et le traitement des médias québécois seraient au cœur d'une construction d'une citoyenneté racialisée. À titre de porte-parole d'un organisme montréalais pour les femmes, se faire définir par les « normes » du majoritaire à travers les médias s'avère un processus que Nancy connaît bien. En se positionnant devant les médias au sujet du dossier du logement à Montréal, elle raconte que toutes les occasions sont bonnes pour les journalistes de lui



poser des questions sur sa position en tant que femme d'une minorité. Au départ, notre interlocutrice n'avait pas prévu être porte-parole de ces seules réalités-là :

Quand je regarde les féministes blanches qui parlent d'immigration, je sens que l'échange se fait sur le contenu, mais pas au niveau de l'expérience de la personne. [...] Je n'ai jamais eu de discussion sur l'immigration sans que cela revienne continuellement à moi. [...] On individualise mon histoire, on la personnalise et ils [les médias] te discréditent comme porte-parole des femmes racisées [...] dont je ne suis pas non plus [...], mais aussi parce que je suis trop proche de ce que je raconte [...] Et c'est pour ça que je fais de plus en plus attention à ce que je dis (Nancy).

Notre interlocutrice me dira par la suite qu'elle comprend très bien que les médias cherchent à entendre « les voix des femmes des minorités que l'on n'entend peu », mais elle saisit aussi qu'une voix qui ne raconte pas la réalité telle qu'on voudrait l'entendre ne cadre pas dans la « culture publique commune » dont les médias sont les principaux relayeurs (Potvin, 2008, p.230-231). Cette norme, malgré un certain nombre de dispositifs importants de la part de l'État québécois en matière de droits de la personne et d'intégration des immigrants, n'interroge pas les processus de discrimination systémique au Québec et renvoie la présence de la discrimination strictement au plan individuel (Potvin, 2008). De plus, le sentiment de Nancy indiquant qu'on lui reproche « d'être trop proche » de ses propos suggère une perte de légitimité comme experte ce qui n'est pas sans rappeler celle que l'on affuble aux chercheuses trop engagées vis-à-vis de leur sujet d'étude (Ollivier et Tremblay, 2000). Discréditer Nancy à la fois comme porte-parole des femmes blanches et des femmes racisées reflète une production de connaissances dichotomiques qui n'envisage pas que les positions intersectionnelles puissent créer du commun. La féministe non blanche, serait-elle moins crédible pour porter aux yeux du public un message dont la

portée se veut universelle ? : « Parfois cela peut être intéressant, mais dans d'autres dossiers, comme le logement ou le transport, je préférerais être beige » dit Nancy exaspérée.

Mais les processus d'exclusions ne viennent pas seulement dans la manière qu'ont les médias de cadrer le normatif, ils viennent aussi régulièrement des auditeurs. Lors d'une conférence de presse à laquelle Nancy participe, dans des propos plus généraux elle glissera un mot sur la condition des femmes immigrantes. On l'apostropha dès lors sur les réseaux sociaux voulant que la société d'accueil ait « fait un effort pour accueillir le monde ici » et qu'elle ne devrait pas « chialer sur les politiques d'immigration » (Nancy). Selon ce qu'elle me rapporte, un utilisateur des réseaux sociaux lui dira même qu'il faudrait qu'elle « commence par améliorer ce qui se passe chez elle ». Ouda vit les mêmes expériences, et se fait régulièrement traiter « d'étrangère », mais cette fois-ci c'est en tant que journaliste. « Dans le rapport au lectorat ce n'est pas encore acquis », dit-elle. On retrouve ici le processus par lequel des représentations sociales souvent fantasmées par le majoritaire (Binyavanga Wainaina, 2009) excluent de la citoyenneté des personnes de par un simple nom à consonance non francophone (Eid, 2012) ou par les traits physiques.. En tant que féministe racisée, ces représentations sociales prédisposent certaines femmes de la majorité à toutes sortes de relativismes culturels comme cette question d'une journaliste à Nancy qui sous-entend que la culture des femmes québécoises serait plus habilitée que d'autres à bien côtoyer le féminisme : « on sait bien que la culture chinoise et le féminisme ne se côtoient pas bien, comment est-ce que tu le vis » ? Fait cocasse, quelques mois après les entrevues, la nouvelle ministre de la Condition féminine du Québec déclarera qu'elle n'est « pas féministe » (Jocelyne Richer, 2016), comme quoi la culture du Québec n'est peut-être pas si compatible avec le féminisme.

Angélique trouve que le discours public sur l'identité nationale a bien changé depuis dix, voire vingt ans. La transformation qu'elle rapporte la questionne à savoir si « quelqu'un » ou quelque « chose » a pu causer ce changement de ton et d'attitude dans l'espace public. Plus jeune, Angélique dit avoir vécu en région une enfance heureuse et ne pas avoir subi le racisme ouvert que ses neveux subissent aujourd'hui dans la même région. Angélique et Rachel témoignent que certaines années sont plus favorables « au vivre-ensemble » que d'autres : « Mes observations sont le fruit de mon expérience, qui a été harmonieuse; celle d'une fille d'immigrants qui se fond assez facilement dans la masse, mais j'ai beaucoup été protégée par la rectitude politique des années 1990 et 2000 » (Rachel). « Moi, j'ai été chanceuse. J'ai fait partie d'une période où le ministère de l'Éducation, où malgré tout, on nous enseignait des choses (sur la diversité) dont je me suis sentie riche » (Angélique).

Durant la décennie 1990-2000, on note en effet l'effort du gouvernement du Québec pour promouvoir son *Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration* notamment par le truchement de quelques campagnes sur le vivre-ensemble (Labelle, 2008), dont Angélique se souvient encore d'avoir porté fièrement le chandail. Mais Potvin (2008) y note déjà « une certaine frilosité à traiter du racisme [...], à le nommer et à l'introduire dans les politiques publiques pour le combattre » (p.228). Signe des temps, le dernier plan gouvernemental favorisant la « cohésion sociale, l'inclusion et le mieux vivre ensemble », consiste en « un plan de lutte contre la radicalisation » (Larouche, 2016) alors que des groupes joignent leur voix pour demander la mise sur pied d'une commission sur l'ensemble du racisme systémique

prévalant dans les institutions au Québec<sup>66</sup>. Potvin constate en effet qu'à la fin des années 1980 que même l'approche de la gauche et du milieu syndical qui traitait du racisme (et de l'antiracisme) comme d'un problème systémique subit des transformations et fait place à un discours politiques qui fait découler le racisme de préjugés personnels ou de problèmes psychologisants (Potvin, 2008, p. 233). Léa identifie clairement ce changement. Une nouvelle communauté problème qui par extension rappelle à certains la menace que posent toutes les autres :

Puis à un moment donné c'est comme s'il y avait une catégorie de citoyens québécois et que c'est de leur faute si tout va mal, genre les femmes musulmanes voilées. [...] Dans un contexte internationalisé d'islamophobie [...] les discours ont pour conséquence de signaler qu'il y a des citoyens de première classe et des citoyens québécois de deuxième classe et puis je pense qu'à travers certaines dérives dans le débat (Charte des valeurs), à un moment donné, être « néoquébécois », c'était suffisant pour se sentir un peu citoyen de seconde classe (Léa).

À la manière de Bonilla-Silva (1997), Léa illustre la plasticité d'un racisme qui opère sous le couvert puis de manière avouée au fil des débats sur l'altérité. Prenant maintenant pour référence les communautés musulmanes, ce racisme finit par s'étendre à toutes les citoyennes issues de l'immigration.

Pour clore sur la perception des F2GN portant sur la manière dont elles sont ou pas dépeintes dans le discours public commun, lorsque je demande ouvertement à Rachel

---

<sup>66</sup> Le 18 mai 2016, une pétition sur la mise sur pied d'une « commission sur le racisme systémique » est lancée par une coalition de groupes antiracistes incluant Montréal-Nord République, Amal-Québec et Québec inclusif. Pour accéder à cette pétition : <https://www.assnat.qc.ca/fr/exprimez-votre-opinion/petition/Petition-6081/index.html>.

s'il y a du racisme au Québec, la chroniqueuse affirme sans ambages que « c'est les médias qui le font transparaître »<sup>67</sup>. La proximité de plusieurs de nos interlocutrices avec les médias laisse entrevoir les tensions qu'elles entretiennent avec un certain nombre de médias québécois qui participent à la construction de rapports sociaux « problématiques » et à des prises de position qui normalisent la dichotomie entre majorité et minorités en oubliant la deuxième génération. Les expériences quotidiennes des interlocutrices tendent à confirmer la présence de deux conceptions monistes de l'identité nationale telles qu'élaborées par Dimitrios Karmis (2003), soit le nationalisme civique et le nationalisme ethnique (ou généalogique) et démontrent que le discours public commun ne favorise pas une conception de l'identité nationale inclusive, mais révèle plutôt le caractère exclusif de celui-ci. Le discours public commun est constitutif « d'une histoire des majorités, par les majorités et pour les majorités » (Karmis, 2003, p. 90).

#### 4.1.3 D'où viens-tu ? : Des brunes no name

Les réponses sont unanimes; quotidiennement autant dans un contexte social que professionnel, nos dix participantes se font demander leurs origines. Pour Rachel, cette question à savoir d'où elle vient est presque « anodine », elle s'y est « habituée » et ne sent pas que c'est dans le but de la « marginaliser » qu'on la lui pose. Elle va jusqu'à dresser une analogie avec la question sur « la météo ». Pour elle,

---

<sup>67</sup> Le champ juridique de la citoyenneté québécoise est peu opérant pour mettre en lumière ce genre de productions médiatiques de l'identité nationale qui discrimine des citoyennes. Depuis 2010, Québecor, propriétaire du Journal de Montréal et de Québec, un quotidien lu par plus de deux-millions de lecteurs par semaine ne siège plus au Conseil de presse canadien et n'est donc plus tenu à aucune éthique journalistique. Par ailleurs, pour être menés devant les tribunaux, pour incitation à la haine ou à la violence, les journalistes et les chroniqueurs doivent être accusés par des particuliers qui doivent démontrer que la teneur des propos entendus les discrimine individuellement. Ceci rend extrêmement difficile toute contestation collective sous forme judiciaire. Plus d'info, consulter Guimond, 2010.

« c'est une façon de rentrer en contact ». Tania répond un peu dans le même sens que Rachel : « On me pose toujours cette question [...] Automatiquement [...] C'est une question qui revient régulièrement après qu'est-ce que tu fais dans la vie ? C'est, tu viens d'où ? [...] C'est quelque chose qui fait partie de mon quotidien ».

Le contexte et la manière dont on leur pose la question revêtent leur importance. Nadja réagit à la question en fonction de l'approche : « Quand on me demande d'où tu viens ? Je n'aime pas ça, mais quand on me demande c'est quoi tes origines ? J'aime plus ça. » Aussi banal que cette question puisse paraître, la fréquence avec laquelle elle est posée finit tout de même par renvoyer à nos participantes l'idée qu'elles ne pourront jamais être perçues comme des natives : « Mais je te dirais que pendant un temps cela me dérangeait qu'on me ramène toujours à mes origines, des origines que je valorise énormément, mais en même temps c'est la façon de toujours te rappeler que tu viens d'ailleurs » (Nadja).

Pour les femmes dont les traits et les couleurs et les accents varient, la question du pays d'origine surgit sous différentes formes, notamment comme un jeu de devinette où tout indice physique ou audible rapproche l'interlocuteur de la bonne réponse. Ce jeu-là mène Rachel à s'attribuer une nouvelle étiquette, celle de « brune *no name* ». Le *no name* au Québec fait appel à une étiquette jaune et des produits bon marché, des produits pour lesquels on ne paie pas pour le nom (ainsi, « no name »). Selon Paul Gilroy (2000), le *marketing* modèle aujourd'hui les produits pour plaire aux consommatrices et conduit les identités à devenir la cible d'un commerce où n'importe quel produit peut désormais se confondre avec une identité. L'auteur souligne que, dans cet esprit, « n'importe quelle matière première (marchandise) est ouverte à la marque, des façons qui sollicitent de près l'identification et qui essayent

d'orchestrer l'identité » (Gilroy, 2000, p. 98). Le fait que Rachel utilise une marque de produit pour s'identifier peut être interprété comme une forme de réappropriation critique vis-à-vis d'une société de consommation qui rend exotiques les femmes racisées comme si elles étaient des produits.

Si le jeu d'identification des origines semble innocent et sans conséquence, il suscite tôt dans l'identité des F2GN, un sentiment d'être différente puisqu'elles sont continuellement interrogées sur leurs origines. De 16 à 24 ans, Nancy dit être « allergique à ça » et devenir « violente » quand on lui posait cette question, « même si parfois c'était naïf et gentil ». Ce marquage intersubjectif, Mignolo (2002, p.70-71) le nomme « la différence coloniale » (*the colonial difference*). Opérant dans un espace où l'histoire locale invente et exécute une architecture de ce qui doit être adapté, adopté, rejeté, intégré ou ignoré, la différence coloniale fait émerger les rapports sociaux de pouvoir. Ce marquage quotidien renforce la dichotomie entre le « Nous » et les « Autres ». Il place la personne dans l'obligation de répondre à une représentation hégémonique du « Nous ». « Le fait de devoir prouver qu'on est Québécois, c'est ça qui me gosse », dit Leïla. La remarque de Leïla illustre que l'accès à la citoyenneté québécoise de la deuxième génération ne s'acquiert ni par la naissance ni par la socialisation, puisque certaines personnes ont « l'impression de devoir en faire plus que les autres » (Leïla) malgré leur naissance et socialisation au cœur de la nation. Dans les processus modernes qui marquent l'altérité, il faut comprendre que le concept de « race » autrefois lié à la biologie des groupes humains a subi un déplacement (Barnor Hesse, 2007). Depuis l'arrivée du néolibéralisme, le marquage de l'« Autre » a lieu de diverses façons. Pendant qu'au Canada anglais, le

voile musulman devient objet de *marketing*<sup>68</sup> pour la citoyenneté canadienne, au sein d'une frange de Québécoises (les « Janettes », Pour le droit des femmes), il joue le rôle de baromètre permettant d'exclure des femmes de la québécoité (Bilge, 2010a).

Du point de vue du majoritaire, poser la question des origines d'une personne révèle d'une curiosité individuelle et non d'un processus de racialisation. Ouda acquiesce dans le fait « qu'il y a une curiosité qui est légitime » et qu'elle-même, quand elle voit des noms dont elle ne connaît pas la provenance, pose la question. Ce point de vue sera également partagé par la plupart de nos participantes qui expliquent ne pas être dérangées « outre mesure » par cette question. À l'usage, elles finissent tout simplement par ne plus le remarquer et s'y habituer : « Je te dirais que c'est de plus en plus rare, ou peut-être que je me suis juste habituée ? » (Rachel)

Les réponses de nos participantes démontrent que ce processus de marquage continu affecte leur sentiment d'appartenance puisque quotidiennement on conteste leur appartenance nationale. On note aussi dans leurs réponses des adverbes de temporalité tels que « de moins en moins, mais c'est toujours là [...], mais pas direct » (Michaëlle), « beaucoup plus en vieillissant » (Angélique), « maintenant on me le demande beaucoup [...], toutes les semaines, constamment » (Ouda) ou « toujours » (Tania), « avant continuellement [...] aujourd'hui moins » (Nancy), « tout le temps » (Maya) qui témoignent d'une mobilité dans le processus du marquage de la différence coloniale.

---

<sup>68</sup> Voir par exemple le cas de Santé Canada qui se défend d'avoir utilisé une photo d'une femme portant le hijab dans l'une de ses publicités, (Huffington Post, 11 mars 2016).



En somme, d'après les réponses du groupe, la question à savoir d'où elles viennent s'inscrit dans un espace-temps de racialisation non avouée opérant simultanément avec des espaces-temps de racisme ouvert (Bonilla-Silva, 1997).

## 4.2 Le caractère de l'hospitalité coloniale

### 4.2.1 Des colonisées au service du dominant

Ayant appris l'art du camouflage, les F2GN savent tirer profit de leurs apprentissages comme natives (accent québécois, connaissance de la culture majoritaire, connaissance de la culture féministe québécoise, éducation) pour détecter des processus de racialisation servant à déplacer la minorisée continuellement à l'intérieur où à l'extérieur de la citoyenneté. Dès leur adolescence, elles perçoivent non seulement leur propre différence coloniale, mais elles s'attèlent à défendre les immigrants.e.s qui doivent continuellement s'adapter à une norme imposée de l'extérieur : « Je refuse qu'on réduise ces gens-là à des préjugés, à une composante de leurs comportements, pis j'en ai surtout marre que la “ norme ” ce soit les autres, eux (les minorités) sont tout le temps jugés par rapport à la norme qui est imposée. » (Tania)

Sept des interlocutrices dénoncent avec véhémence l'articulation d'une hospitalité

coloniale<sup>69</sup> dans un discours public qui délimite ses frontières en mettant à profit des porte-paroles issu.e.s de l'immigration : « Il y a une absence de minorités flagrantes et malheureusement quand il y en a [dans les médias] ce sont des personnes “ assimilées ” qui ont adopté le discours de la majorité. » (Nancy)

Ce que les F2GN reprochent aux porte-paroles est de faire du profit à même « leur différence » en personnalisant une histoire qui finit par imposer aux autres immigrant.e.s des normes qui favorisent une mentalité de performance à l'intégration. Elles notent dans leurs ambitions politiques et leurs anecdotes, des transpositions d'histoires personnelles qui d'une part ne tiennent pas compte des différents contextes géopolitiques dans lesquelles elles s'inscrivent et d'autre part se désolidarisent d'un grand nombre d'immigrant.e.s pour lequel.le.s l'intégration socioéconomique n'est pas synonyme de succès au Québec<sup>70</sup>. Nancy connaît bien ce discours l'ayant elle-même intériorisé vis-à-vis de ses propres parents. Elle le traduit ainsi :

En fin de compte, malgré tout l'humour, ce sont toujours les immigrants qui ne font pas assez d'efforts pour s'intégrer. « Nous » le Québec, « nous » avons des choses à corriger, mais nous sommes extraordinaires ! Mon histoire est extraordinaire et tout le monde devrait se baser sur mon histoire pour devenir comme moi ! Puis quand tu ne fais pas l'effort de tendre la main vers celui qui t'accueille et bien tu fais dur et tu ne mérites pas d'être ici (Nancy).

---

<sup>69</sup> Notre définition d'hospitalité coloniale s'appuie sur celle de Dimitrios Karmis (2008, p. 255). L'hôte est considéré comme généreux et l'immigrant comme un perpétuel invité, il revient à ce dernier de fournir tous les efforts pour s'adapter à un espace défini entièrement par le majoritaire.

<sup>70</sup> En effet, des sondages récents rapportés dans la médias confirment qu'« il manque plus de 25 000 minorités visibles dans les organismes publics du Québec », Répéré sur : <http://m.radio-canada.ca/nouvelles/national/2016/01/21/001-minorites-visibles-employes-quebec.shtml>

Pour elle, cette hospitalité se résume simplement à dire que « c'est la faute des immigrants [des parents] et que le repli de soi [de l'enfant] c'est de leur faute aussi ». C'est sans aucun doute sur la notion d'hospitalité que le discours des F2GN se démarque le plus des premières générations issues de l'immigration. Natives ou citoyennes légales depuis leur jeune âge, elles ne se sentent ni redevables ni en dette envers une société à laquelle elles s'attèlent pour participer pleinement et qui les confronte toujours à des obstacles. Ce Québec dont elles connaissent intimement les qualités, mais aussi les travers, « sait utiliser la parole d'une immigrante pour justifier la " parole raciste ", car si elle le dit, cela doit être vrai » explique Angélique. C'est sur les mêmes stéréotypes formulés par la majorité, que la figure populaire de l'immigrante bien intégrée s'avisera de construire une société d'accueil toujours flatteuse de la majorité. Ce qui inquiète ici les interlocutrices se trouve dans l'idée que ces récits puissent servir de points d'ancrage pour élaborer des politiques publiques québécoises. « Si une Djemila Benhabib<sup>71</sup> était devenue ministre de l'Immigration sous un gouvernement Marois, où serions-nous ? » s'interroge Nancy.

Plusieurs des interlocutrices souscrivent à l'idée que certain.e.s immigrant.e.s se donnent le droit de représenter toutes les autres et de parler en leur nom. Le sociologue Hage (1998) associe cette forme de compétition entre minoritaires à une lutte pour acquérir ce qu'il nomme le « capital national » dans un monde qui par défaut est construit pour exclure les racisés au départ. Ainsi, l'inclusion des F2GN à la société québécoise apparaît comme tributaire d'un jeu conditionnel : celui de l'accumulation d'un capital national. Ce dernier ne s'acquiert pas par la citoyenneté légale ou formelle. Il relève de l'appartenance que l'on développe par l'entremise de

---

<sup>71</sup> Québécoise issue de l'immigration, Djemila Benhabib est l'une figure publique soutenant une laïcité stricte au Québec; elle a notamment donné son aval au projet de Charte des valeurs du gouvernement péquiste (Wikipédia, encyclopédie libre, récupéré de : [https://fr.wikipedia.org/wiki/Djemila\\_Benhabib](https://fr.wikipedia.org/wiki/Djemila_Benhabib)).

la connaissance du pouvoir du majoritaire. Il donne accès aux réseaux du « Nous » national. La lutte pour augmenter son capital a lieu comme sur le marché (la religion, la langue, les habits, la morphologie, etc.). Ici, la norme est définie par le majoritaire (Hage, 2000). Entretenir l'image d'une majorité généreuse apparaît aux F2GN comme une tentative d'accès au capital national, tandis que nommer le racisme systémique les place de nouveau à la périphérie et les confronte à une certaine marginalité.

#### 4.2.2 Être absente de son histoire

Lorsqu'interrogées sur leurs perceptions de l'histoire du Québec, deux éléments reviennent de façon répétitive : les mythes nationaux ne les représentent pas et elles revendiquent de pouvoir participer équitablement à la définition et à la redéfinition de l'identité nationale, ce que Karmis propose comme troisième critère d'une identité nationale plurielle soit « le critère de l'inclusion profonde » (1994, p.90). Nancy relate avec amertume que lorsqu'on parle de « culture commune » au Québec dans la sphère publique, cela se résume à « l'arrivée des Français, la colonisation par les Anglais, les deux référendums qui se résument à l'échec constitutionnel [...] René Lévesque et nos grands cinéastes comme Denys Arcand qui a fait “L'empire américain” ». Lorsque je lui demande s'il n'y a pas une place pour Dany Laferrière ou Kim Thuy, son « non » est catégorique. Puis elle précise que nous sommes dans un contexte « identitaire ». On peut ici suggérer que les penseurs de la « majorité historique » ont eu une certaine influence au sein du discours public commun (Belkhodja et Traisnel, 2012). En somme, les F2GN revendiquent à l'instar d'une Carby (2013) ou d'une Anzaldúa (2012) que pour se réconcilier avec leurs « absences » dans l'histoire du Québec, celle-ci devra les rendre visibles autrement

que par des constructions d'une histoire coloniale qui se perçoit elle-même par défaut comme le point zéro (Quijano, 2007).

Invisibilisée dans les représentations nationales en tant que Québécoise musulmane voilée et issue de l'immigration, Leïla s'inquiète du long chemin qu'il lui reste à parcourir considérant, par exemple, qu'en dépit de certaines avancées politiques et institutionnelles des Premières Nations, l'oppression vécue par les femmes autochtones « crécha » longtemps dans l'indifférence, mais elle est maintenant, selon Leïla, plus visible. Pour elle, les femmes autochtones bénéficient d'un récent réveil de la majorité à leur égard et la visibilité de leur oppression permet une forme de conscientisation de la majorité. Leïla trouve que cela s'avère moins évident lorsqu'il s'agit d'exposer l'attitude paternaliste d'une majorité à l'endroit des femmes musulmanes qui portent le voile. Tout se passe comme si les luttes des opprimées se concentrent sur une seule chose : devenir visibles. La construction nationale dispose du privilège du moment auquel la visibilité des femmes autochtones, musulmanes, immigrantes ou racisées, se transforme en cause citoyenne. Lorsqu'on discute des Premières Nations, Angélique se verra pour la première fois en tant qu'oppressée : « Comment cela se fait-il qu'il y ait plus d'immigrants dans les universités que de Premières Nations ? Qu'est-ce qui ne va pas avec nous ? » s'interroge-t-elle. « Il y a définitivement des hiérarchies dans la citoyenneté au Québec », soutient Leïla.

Sans une redéfinition d'un projet social plus égalitaire entre les femmes, sans représentation de leurs présences dans l'histoire, ces féministes constatent qu'elles ne sont pas au bout de leurs peines. Angélique revendique son inclusion dans l'histoire : « J'aimerais vous rappeler que celui qui représente le Québec à l'Académie française est un Haïtien ! » dit-elle fièrement. Le souhait d'Angélique fait écho aux propres

mots de Dany Laferrière. Invoquant sa propre inclusion dans les représentations du Québec comme insuffisante pour contrer une citoyenneté de seconde zone, il a déjà dit : « lorsqu'on parle des voyous de Montréal-Nord, on dit qu'ils sont haïtiens, lorsqu'on parle de moi, on dit que je suis un grand Québécois ! Or je ne serai Québécois que lorsque ces voyous le seront tout autant que moi ! »<sup>72</sup>.

Un autre élément d'importance est celui de la reconnaissance de leur savoir. Comme journaliste, Ouda raconte des vies où les inégalités sociales produisent de l'exclusion et se réinterroge sur le caractère de l'hospitalité au Québec, même si elle « [n'] aime pas le [s] discours qui diabolisent les Québécois, qu'ils seraient racistes et tout ça ». Lorsque son savoir remet cette hospitalité en question, certains lecteurs présumant aussitôt qu'elle ne peut être une native, puis l'écartent en la positionnant en dehors de la nation :

Des fois je donne mon point de vue sur des enjeux québécois et les gens me répondent comme si j'étais une étrangère, en me disant « mais vous savez ici c'est comme ça, vous dans votre pays... ». Donc cela m'énerve quand on présume d'emblée que je ne suis pas Québécoise et que je suis une étrangère » (Ouda)

D'abord le majoritaire cherche à éduquer « l'étrangère ». Puis lorsque la connaissance émane d'une femme dont le nom est à consonance étrangère, elle est suspecte, comme si sa langue française ne pouvait pas produire un savoir scientifique proprement québécois. Depuis *la Charte des droits et libertés de la personne* (1977),

---

<sup>72</sup> Évènement de la communauté haïtienne, auquel j'ai personnellement assisté à Montréal-Nord en 2005.

c'est sous différents registres que de nombreuses sociologues et politologues québécoises (Bilge, 2012a; Labelle, 2008; Lamoureux, 2001a; Potvin, 2008; Salée, 2005) interrogent la capacité de l'État québécois et de ses institutions publiques à rendre l'inclusion accessible à toutes les citoyennes. Les observations et les récits de vie des F2GN viennent confirmer un constat unanime selon lequel, depuis *la Charte des droits et libertés*, aucune politique publique n'est encore venue à bout du monisme du discours public commun, d'un point de vue situé de l'histoire nationale teintée de rapports sociaux de pouvoir et d'une discrimination systémique persistante envers les femmes autochtones et racisées. Comme le note Labelle, l'État n'arrive pas à combler « un décalage significatif et persistant entre les visions étatiques du pluralisme et du “vivre-ensemble” et les obstacles systémiques qu'éprouvent certaines composantes du peuple quant à leur intégration citoyenne » (2008, p.21). L'observation de Lister prend ici tout son sens : « [...] tant que les femmes dans toute leur diversité ne sont pas considérées comme des sujets, mais seulement comme des objets de politiques publiques, leur citoyenneté aura tendance à demeurer dans la marginalité » (1997, p. 194).

Dans ce quatrième chapitre, j'ai mis en lumière les témoignages des F2GN établissant que leur identité apparaît le plus souvent comme étant objet de curiosité puisqu'on leur demande la plupart du temps d'où elles viennent. Puis elles m'ont fait part des préjugés auxquelles elles se voient confronter tant dans le discours médiatique qui tantôt les discrédite en tant que porte-paroles d'organismes représentant l'ensemble des Québécoises et tantôt les transforment en représentantes des communautés racisées. J'ai également souligné la présence de rapports de pouvoir inégaux entre femmes de la majorité et femmes racisées dans les organismes communautaires en général et dans les groupes féministes en particulier, tout en m'appuyant sur des

études quantitatives démontrant leur faible présence au sein de ces organisations (Eid, 2012; Table des groupes de femmes de Montréal, 2008).

Afin de mieux comprendre comment les processus de reproductions historiques eurocentriques (Quijano, 2007) participent à une construction racialisée des féministes de deuxième génération au Québec, j'ai proposé quelques pistes d'interprétation telles que la *différence coloniale* des F2GN (Mignolo, 2002) et le *caractère de l'hospitalité coloniale* (Karmis, 2003) en les contextualisant dans l'espace québécois (Belkhodja et Traisnel, 2012; Bilge, 2010a; Karmis, 2003; Labelle, 2008; Potvin, 2008; Lamoureux, 2001 a, 2001b, 2015, 2016). Les différents témoignages des F2GN combinés à l'interprétation des concepts révèlent la présence d'éléments constitutifs d'une citoyenneté québécoise racialisée.

Finalement mes résultats se démarquent sur certains aspects de ceux obtenus par Denise Helly et Nicolas Van Schendel (2001), notamment en ce qui a trait à la présence d'une hospitalité coloniale. Leur étude a interrogé des immigrés de première génération « favorables à la fondation d'un État souverain », tenant des propos élogieux vis-à-vis de la société d'accueil québécoise qu'ils comparent tantôt au reste du Canada, aux États-Unis, à la France ou à leurs pays d'origine. Plusieurs disent « avoir une dette envers cette société », ce qui n'est pas du tout le cas des F2GN interviewées ici. Si les propos sur l'appartenance au Québec et la légitimité d'un projet politique de souveraineté sont relativement similaires entre nos résultats et l'étude de Helly et de Van Schendel (2001), il n'en demeure pas moins que sur le sujet de l'hospitalité au Québec, le discours des F2GN est aux antipodes de celui de la première génération. Dans un premier temps cette étude, ne distingue pas la première de la deuxième génération issue de l'immigration et dans un deuxième temps, les



participant.e.s soutiennent que c'est le devoir des immigrant.e.s de faire des efforts d'intégration, sans jamais nommer les obstacles posés par la société d'accueil. En ce sens, les efforts d'intégration semblent unilatéralement attribués aux seuls immigrants tout à l'opposé des témoignages de nos interlocutrices qui en appellent à une société québécoise plus représentative de sa diversité notamment dans les institutions publiques et les organismes communautaires, mais également dans la sphère médiatique et culturelle. Elles dénoncent ouvertement la présence d'un racisme systémique au Québec, alors que les interlocuteurs de l'étude de Helly et Van Schendel (2001) tendent à présenter le Québec comme un modèle d'ouverture à la diversité. Rachel, Nancy et Léa relient également la discrimination des femmes dans leur ensemble à la présence du néolibéralisme au Québec.

Dans le chapitre qui suit, j'explore à travers le contexte politique québécois des vingt dernières années (1995-2015) les perceptions des F2GN sur la politique québécoise. Je cherche à cerner les impacts des contextes politiques sur leurs modes d'appartenances et à y ajouter d'autres savoirs politiques.

## CHAPITRE V

### SAVOIRS POLITIQUES ET MOMENTS DE DISSONANCES

Ce cinquième chapitre cartographie les savoirs politiques des F2GN interviewées de la scène politique québécoise. Dans une première partie, j'illustre comment les positions situées de nos participantes favorisent la détection de ce que je qualifie de moment de dissonance. Dans un deuxième temps, j'identifie et contextualise ces moments. Finalement, il s'agit de comprendre si ces moments de dissonances agissent, selon elles, comme des lames de fond d'une citoyenneté ethnocentrée ou, si au contraire, elles demeurent des erreurs de parcours.

#### 5.1 Affiliations politiques des participantes

Sur les dix femmes du groupe, deux s'affichent ouvertement indépendantistes, quatre manifestent une grande sensibilité au projet de souveraineté du Québec, mais cela demeure très conditionnel au contexte, et trois s'y opposent plus fermement. Une militante se qualifiant d'anarchiste n'exprime aucune sympathie particulière à l'endroit de ce projet, même si elle a déjà appuyé Québec solidaire<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Québec solidaire est un parti politique québécois qui œuvre sur la scène politique provinciale du Québec. Sa plateforme se revendique comme étant écologiste, progressiste, démocrate, féministe, altermondialiste, pluraliste et souverainiste. Son projet de société a pour fondement la démocratie participative et la souveraineté populaire.

Au moment des élections provinciales de 2014, cinq ont appuyé Québec solidaire et cinq autres n'ont pas explicité leur choix, tout en signifiant qu'elles se sentaient orphelines ou indécises au niveau provincial. Au niveau fédéral, l'une de nos féministes appuyait et travaillait pour le Parti libéral du Canada aux élections de 2015.

Lorsque je leur ai demandé de se placer politiquement sur l'axe droite-gauche, six se placent à gauche, deux au centre gauche, une comme antiautoritaire. Une n'a pas précisé.

De manière assez consensuelle, les F2GN se tiennent à l'écart des généralisations qui octroient à tous les souverainistes un discours islamophobe, tout en se désolant du nombre élevé de ceux « qui passent à côté d'un potentiel » d'appui au projet souverainiste :

[...] Ce ne sont pas tous les souverainistes qui disent ça, mais il y en a beaucoup qui disent ça [se réfère au discours de l'immigration posée en tant que problème] [...] Il faut prendre soin de nos concitoyens musulmans parce que vraiment les dérapages peuvent être extrêmement graves [...] (Léa).

C'est comme si Léa avait entendu la douleur de Leïla. Elle perçoit « des dérapages extrêmement graves » même si elle n'anticipe pas qu'ils s'étendent à toutes les immigrantes. Mais Léa s'inquiète certainement des formes de stigmatisation engendrées par un discours politique islamophobe globalisé qui s'immisce au Québec lors des débats entourant les accommodements raisonnables (Bilge, 2010a).

## 5.2 Moments de dissonances politiques

Ce que je nomme des « moments de dissonances politiques » se manifeste chez les F2GN par la *facultad*, une intuition qui émerge lorsqu'elles sentent les exclusions que créent les dichotomies du « Nous ». Les moments de dissonance politique révèlent à la surface une « logique moderne des dichotomies », notamment entre le « Nous » et le « Eux », entre le « civilisé » et le non « civilisé ». Aux yeux de Lugones (2010), pour les colonisées cette logique est constitutive de fractures provoquées par la division d'un monde autrefois plus holistique<sup>74</sup>.

Je cherche donc à comprendre si, semblablement aux « colonisées » telles que décrites par Lugones (2010), les F2GN repèrent leurs fractures identitaires lorsque les constructions dichotomiques les obligent à choisir entre leurs diverses origines et l'identité nationale dominante, mais surtout comment celles-ci les ressoudent puis les dépassent. Ce que je cherche à déceler auprès du groupe réside dans des moments qui auraient marqué les parcours politiques et l'engagement des F2GN; j'ai cherché à identifier les périodes et les gestes politiques constitutifs de fractures internes (« vote ethnique » de 1995, accommodements raisonnables, Charte des valeurs, néolibéralisme, etc.). À travers quelles représentations politiques québécoises

---

<sup>74</sup> Maria Lugones (2010) soumet l'idée que la personne racisée et genrée femme vivrait, depuis la mise en place des dichotomies coloniales (homme/femme, civilisé/barbare, Occident/Orient, Blanc/Noir, humain/non-humain) à partir d'un locus du « Je » fracturé. Cette fracture n'aurait cependant pas réussi à éliminer un désir de reconstituer son identité, ce que cherche constamment à faire « la colonisée ».

(nationalisme identitaire, nationalisme modernisateur, néolibéralisme<sup>75</sup>) perçoivent-elles davantage la résurgence de ces dichotomies ? Puis, il s'agissait de pousser plus loin la réflexion en leur demandant si ces trames narratives constituaient les lames de fond d'un « Nous » québécois ou plutôt des erreurs de parcours.

Les témoignages recueillis permettent d'avancer six évènements de la politique québécoise qui ont suscité des moments de dissonance<sup>76</sup>. Deux périodes en tête de liste : la Charte des valeurs (2013) et « l'argent et le vote ethnique » (2005) de Jacques Parizeau. Une autre période de dissonance qui n'avait pas été prévue : les grèves étudiantes de 2012. Nadja ne s'y est pas sentie ni représentée, ni incluse, ni comprise. En dernier lieu, les inégalités économiques et le néolibéralisme sont pointés du doigt ainsi que l'entrée en scène de Pierre Karl Péladeau comme chef du Parti Québécois. Curieusement, une seule femme nomme la crise des accommodements raisonnables et plus précisément les évènements ayant eu lieu à Hérouxville<sup>77</sup>. Ce résultat fait sans doute état dans un premier temps, qu'en étant native d'une petite ville en région (Magog), notre participante s'est sentie plus interpellée que les autres

---

<sup>75</sup> « La manifestation nette du modèle néo-libéral [au Québec] coïncide avec l'arrivée au pouvoir d'un gouvernement du Parti libéral du Québec (PLQ), élu en avril 2003. Il faut souligner qu'avant cela, le modèle québécois n'a pas été insensible à l'influence néolibérale, mais c'est la première fois (à l'exception d'une courte période au milieu des années 1980, qu'un parti politique met en place un programme explicitement néo-libéral. Selon cette vision néolibérale, le modèle québécois doit être revu et en premier lieu le rôle de l'État et ce, sur trois aspects : 1) la réduction de l'intervention de l'État dans l'économie, notamment sur le plan de la planification et du financement du développement économique; 2) des politiques plus autoritaires et dont la régulation laisse place aux influences des groupes de lobby, en particulier celui du milieu des affaires; 3) une coordination donnant la priorité à la consultation avec des individus citoyens plutôt qu'à la concertation avec les grands acteurs sociaux. » (Marie J. Bouchard, Lévesque, St-Pierre, 2005, p.5)

<sup>76</sup> Lorsque les participantes n'identifiaient pas des moments spontanément, je leur ai fait des suggestions.

<sup>77</sup> En janvier 2007, le village d'Hérouxville situé dans la région de la Mauricie, adopte un code de conduite pour les immigrants. Il y est entre autres stipulé que la lapidation des femmes y est interdite (Leroux, 2010).

participantes, majoritairement de Montréal. Cette faible importance de la crise des accommodements raisonnables peut être causée par une conception de la Charte des valeurs comme un prolongement du débat entourant les accommodements raisonnables et, par conséquent, la Charte tient lieu de référent pour les deux événements. En fin de liste, une participante nomme également la fermeture des Centres d'orientation, d'information et de formation pour les immigrants (COFI) en région comme étant un point de rupture dans sa relation avec l'État québécois.

### 5.2.1 Le vote ethnique ou l'entrée du nationalisme identitaire ?

Pour quatre d'entre elles, les paroles prononcées sur le « vote ethnique » par Jacques Parizeau le 30 octobre 1995 résonnent encore<sup>78</sup>, Léa avait voté Oui et Michaëlle Non. Ce qui motivait le Oui de Léa, « ce [n'était] pas les acteurs du moment », mais « une vision plus abstraite d'un projet de société ». Michaëlle éprouvait de la difficulté à se reconnaître dans ce projet, « le mouvement souverainiste n'intégrait pas la question de la diversité », dit-elle. Puis le soir du référendum, « ce n'est pas Jacques Parizeau en tant qu'individu » qui cause ce moment de dissonance, « ce qui fait le plus mal c'est la réception de ce qu'a dit Jacques Parizeau », dira Léa. En effet, pour Michaëlle, la classification essentialiste et homogène du vote émis par Jacques Parizeau provoquera dans son entourage d'amis indépendantistes de violents propos à son égard jusqu'à susciter des craintes pour sa sécurité physique :

Le soir du référendum, tout de suite après le vote ethnique, je reçois un appel chez moi. J'étais seule, car je m'étais séparée. Et là, l'appel de ce

---

<sup>78</sup> Il faut noter ici que toutes n'étaient pas en âge de voter, ou même de s'en souvenir.

gars en qui j'avais confiance, un ami avec qui je mangeais au resto. Il m'a traitée de « négresse » ce soir-là. Il m'a dit : « Pis as-tu gagné ton élection ? J'ai répondu « oui » et là, il m'a dit « ostie de négresse, c'est à cause de toi qu'on n'a pas eu notre pays. »<sup>79</sup> (Michaëlle)

Cette expérience pour le moins troublante fait écho à la mise en pratique de la dimension raciste du nationalisme telle que décrite par Hage (2000). Percevoir le racisme comme un phénomène idéologique flottant sans considérer que celui-ci puisse être articulé en pratique revient à oublier un principe émis par Pierre Bourdieu voulant que l'on ne peut oublier que toute forme d'idéologie ou de savoir produit détient pour la plupart des gens un objectif pratique. Peu importe la nature raciste ou non des propos de Jacques Parizeau, ce qui est arrivé à Michaëlle, voire à Leïla dans le salon de coiffure, n'aurait pas eu lieu, selon Hage, sans motivation nationale. En somme, pour Hage (2000), le discours anti-immigration relève davantage du nationalisme que du racisme et ne peut être détaché des pratiques et des rapports de pouvoir. L'auteur soutient que le nationalisme fait émaner un lien imaginaire entre le « Nous » et l'espace territorial et que l'accès à ce « Nous » est constitutif d'un héritage national. L'immigrant n'étant pas héritier de la nation, il lui faudra développer d'autres manières pour accéder à une forme d'acceptation nationale pratique (celle qui est vécue au quotidien) que ne lui fournit pas une citoyenneté plutôt ancrée dans une acceptation politique et institutionnelle (p.50-51). La citoyenneté à laquelle l'immigrant.e a accès n'est toujours que temporaire puisque construite et non héritée.

Pour Tania, « ce qui s'est passé pendant le référendum était beaucoup moins grave que ce qui s'est passé pendant la Charte ». Les paroles de Jacques Parizeau sur le vote

---

<sup>79</sup> Voir Annexe 2 pour le témoignage complet.

ethnique ne l'ont pas heurtée, « dans les faits il avait raison », dit-elle. Un constat corroboré par Rachel. Même si elles comprennent qu'en tant que « Premier ministre », Jacques Parizeau creuse la dichotomie « Nous » et « Eux », Tania considère que son opposition à la Charte des valeurs constitue la preuve d'une vision nationaliste qui n'était pas exclusive. Ce qu'il faut lire dans l'analyse de Tania c'est que pour être considérées comme dangereuses, les exclusions doivent pouvoir se matérialiser en conséquences psychologiques ou matérielles pour les personnes racisées. En ce sens, selon elle, le « vote ethnique » relevant davantage du propos statistique que d'une forme de gouvernance raciale, les paroles de Parizeau ne s'incarnèrent pas en pratiques racistes. Mais si notre interlocutrice saisit que la matérialisation du racisme s'avère nécessaire pour habiller les « lisières citoyennes » à générer de l'exclusion, elle n'a pas entendu l'expérience de ce 30 octobre 1995 de Michaëlle, où les propos de Parizeau ont eu des répercussions dans son entourage et se sont matérialisés en violence verbale.

C'est clairement sous ses pires traits que Hage (2000) envisage le nationalisme, ce qui n'est pas le cas de l'ensemble des F2GN. Même suite à des expériences difficiles, voire douloureuses, elles considèrent qu'un projet d'autodétermination du Québec peut être pluriel et ouvert, si et seulement si cela est constitutif du projet social :

Il y a des approches indépendantistes qui ne font pas reposer la question identitaire uniquement sur des caractéristiques communes héritées du passé, mais qui fait reposer la question identitaire sur des principes choisis, un projet de vie, un projet de société choisi. Ce type de discours m'apparaît extrêmement intéressant (Léa).



Associé à l'État-providence, le nationalisme modernisateur a réussi au Québec à obtenir de nombreux gains sociaux pour les femmes débouchant sur l'institutionnalisation du féminisme (Lamoureux, 2001b). Le moment de dissonance pour Rachel, c'est d'ailleurs le saccage d'un État providence construit au Québec dans un contexte de néolibéralisme. La présence croissante d'un néolibéralisme qui creuse les inégalités économiques et écologiques affectant les femmes l'inquiète.

Quelques années après le référendum de 1995, Michaëlle devient tout de même sympathisante de la cause souverainiste et s'implique activement comme conseillère dans plusieurs instances des partis politiques indépendantistes.

Donc je rentre dans le mouvement de manière très lucide, dans le but de faire le combat [antiraciste] de l'intérieur, pas pour d'autres raisons. C'était vraiment ça, tout en sachant qu'il y allait y avoir beaucoup de difficultés. Plus on y entre et plus on voit les dynamiques existantes : les manières de penser, et souvent, certains leaders du mouvement sont réticents [aux changements nécessaires pour inclure la diversité] (Michaëlle).

Cette phrase de Michaëlle reflète bien les motifs derrière son militantisme. Son « combat » contre les discriminations sexistes et raciales s'inscrit à l'intérieur d'un mouvement nationaliste. Elle y entre pour participer à redéfinir le « Nous », c'est là que loge son engagement. Cette trajectoire qui peut paraître inusitée n'est pourtant pas exceptionnelle. Léa, dont les frères furent victimes de discrimination dans la cour d'école, est aussi convaincue que le nationalisme peut être un mouvement bénéfique aux minorités ethnoculturelles s'il émane de la volonté populaire et s'il ne reproduit pas les oppressions liées au genre et à la racisation.

### 5.2.2 La fermeture des Centres d'orientation, d'information et de formation des immigrants (COFI) (le virage citoyen)

Angélique élabore longuement sur les conséquences de la fermeture des COFI en région. À ses yeux, André Boisclair, pourtant considéré comme un ardent défenseur du nationalisme civique au sein de son parti, « s'est dit que les immigrants s'intégreront par l'entremise du marché du travail », mais « il a omis de prendre en compte l'existence d'un racisme systémique en emploi », dit Angélique. Fermer les COFI constitue un geste de « *whiteness occidental* » selon Angélique, une forme d'aveuglement de la gouvernance blanche aux réalités vécues par les femmes racisées. Notre interlocutrice fait valoir cette cécité dans les régions du Québec : « En Beauce, ils font des tournées avec les immigrants qui cherchent de l'emploi, mais en échange est-ce que les Québécois connaissent les immigrants qui viennent au Québec ? », interroge-t-elle. Selon C. W. Mills (2008), non seulement un mode de gouvernance racialisée est proprement installé au sein du néolibéralisme, mais il a été construit sur les assises de l'esclavage des noirs (C. W. Mills, 2008) et de l'exploitation de différents peuples de la terre incluant les autochtones au Québec. Puis le Québec, soutient Bilge (2013), n'échappe pas à ce mode de gouvernance.

Tout comme le mythe d'une égalité entre les hommes et les femmes déjà atteinte, celui d'une ère postraciale dans les pays occidentaux est parfois légitimé par des politiques d'action positive (Bilge, 2013b). Les interlocutrices sont majoritairement favorables à la mise sur pied de programmes d'accès à l'emploi, l'un des seuls outils disponibles aujourd'hui pour contrer le racisme systémique qui persiste en termes d'employabilité au Québec (Chicha et Charest, 2013). Maya vient néanmoins atténuer l'idée que cet outil viendrait résoudre les inégalités en emploi en expliquant que le travail en amont est nécessaire, parce que les conditions économiques dans lesquelles

vivent plusieurs jeunes issus de l'immigration concentrés dans certains quartiers de Montréal ne favorisent pas la « compétence égale »<sup>80</sup>.

Quand j'étais à [nom de l'OSBL], on avait eu beaucoup de discussions parce qu'on voulait faire de l'employabilité locale. On voulait que les jeunes s'intègrent localement dans [l'OSBL] et tout le monde référerait à ce programme d'accès à l'égalité en emploi. Moi je suis intervenue en disant « cela ne marchera jamais », parce qu'on veut se faire conforter dans le fait qu'on donne la même chance à tout le monde, mais ce n'est pas vrai qu'ils [les jeunes issus de l'immigration vivant dans le quartier] ont la « compétence égale », ils n'ont pas la même condition sociale pour avoir ces compétences, donc j'ai proposé que l'on crée un programme tout à fait autre. Les jeunes de Saint-Michel sont discriminés par code postal donc si tu viens de Saint-Michel et tu veux travailler à [OSBL], d'abord je t'embauche et puis ensuite je t'offre de la formation (Maya).

Selon nos participantes, le nationalisme identitaire n'agirait donc pas seul comme moteur de l'exclusion au Québec puisque le racisme systémique s'avère tout aussi actif lors de périodes politiques rattachées au « virage citoyen »<sup>81</sup> soit au sein de gouvernements plus enclins à adopter un nationalisme civique<sup>82</sup>. Selon Rachel, le « Québec reste cependant beaucoup plus égalitaire que le reste du Canada », et cela est dû « à des choix collectifs qu'on a fait depuis quarante ans, mais que l'on fait de

---

<sup>80</sup> Au Québec, le principe de discrimination positive favorise des candidat.e.s issu.e.s des minorités visibles, des minorités ethniques, autochtones ou vivant avec un handicap, en postulant qu'au départ que la préférence sera accordée à des candidat.e.s possédant des « compétences égales » (Marie-Thérèse Chicha, 1997).

<sup>81</sup> Ce que l'on nomme le « virage citoyen » au Québec est rattaché à l'*Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration de 1990* qui serait à l'origine d'une politique d'intégration des immigrant.e.s que l'on qualifie au Québec d'interculturelle (Karmis, 2008).

<sup>82</sup> J'utilise le terme de nationalisme civique en me référant à l'idée de patriotisme constitutionnel de Jürgen Habermas telle que développée dans le texte de Bernard Yack (1999). Cette forme de nationalisme fait appel à une construction de l'identité nationale comme étant dérivée d'un choix individuel d'appartenance à une nation socio-politique dans laquelle les individus partagent des valeurs et des principes communs (Michel Seymour, 1999).

moins en moins » (Rachel). Les entretiens me permettent d'avancer que les moments de dissonance des F2GN ne seraient pas uniquement liés à des périodes de nationalisme identitaire, mais tout autant à des périodes de nationalisme modernisateur que Rachel identifie comme étant ancrées dans une économie néolibérale.

La critique de Nancy au sujet du modèle interculturel du gouvernement du Québec affiche également cette dissonance dans ce qui peut constituer une période de nationalisme civique dans laquelle évolue le « virage citoyen » :

Je me reconnais beaucoup plus dans les valeurs [du monde anglophone]. La façon dont ils intègrent, dont ils vivent leur mixité et tout ça. Je me reconnais plus dans ce modèle-là que dans le pseudomodèle que le Québec essaye de construire de l'interculturalisme. Je ne le trouve pas plus admirable que ce qui se passe à Toronto (Nancy).

Sans critiquer directement l'interculturalisme au Québec, Maya abonde dans le même sens que Nancy lorsqu'il s'agit de comparer le Québec et le reste du Canada. Son séjour à Vancouver lui a fait sentir une ouverture à l'autre :

Moi, j'ai vécu à Vancouver pendant trois ans et j'ai moins vécu de discrimination à Vancouver que j'en ai vécu au Québec. Je pense que la communauté anglophone de l'Ouest canadien est beaucoup plus ouverte à l'immigration que le Québec [...]. Je pense aux régions du Québec quand je dis ça et je pense aussi aux régions du Canada quand je dis ça. Mais Vancouver comme ville est une ville très différente (Maya).

La différence entre métropoles et régions prend ici toute son importance. Maya compare une métropole à une autre et n'attribue pas de manière homogène cette ouverture à toutes les provinces et les villes du Canada anglais.

De son côté, Rachel s'inscrit en faux à une vision politique qui attribue au Canada anglais, une plus grande « ouverture » à la diversité. Pour notre interlocutrice, le désir d'adopter une distance politique vis-à-vis de la première génération d'immigrant.e.s est assez explicite. Elle reconnaît la diversité d'opinions politiques de la communauté d'origine de ses parents, mais considère néanmoins que la plupart des membres de cette communauté sont des « conservateurs moraux et économiques ». Rachel s'éloigne d'un discours sur la « tolérance » nécessaire vis-à-vis des Québécois.e.s, un discours qui, selon elle, a été développé au sein de la narration de la construction nationale canadienne. En plaçant les francophones côte à côte avec les immigrants sous la domination fédérale, puis en exprimant que les « francophones ne sont pas une minorité à tolérer » notre interlocutrice s'approprie ici le « Nous » majoritaire. Si pour Rachel, il est inacceptable que le Canada « tolère » la distinction québécoise au lieu de la reconnaître, pour Leïla l'inacceptable vient plutôt du fait d'un Québec qui la « tolère » au lieu de la considérer comme une citoyenne à part entière.

### 5.2.3 La Charte des valeurs (nationalisme identitaire)

Pour sept des dix femmes, *la Charte des valeurs* se présente comme une période de dissonance forte. La colère contre le projet de loi 60 est perceptible dans tous les témoignages de nos participantes. Toutes les interlocutrices se sont opposées au projet de *Charte des valeurs* du Parti Québécois, et ce, toutes tendances confondues, y compris les sympathisantes du PQ.

Pour sept d'entre elles, cet épisode représente un choc identitaire important ayant été jusqu'à produire dans leur affect une autre dichotomie douloureuse :

Pour moi, il y a un avant la Charte et un après la Charte. Avant la Charte, il y a eu beaucoup de débats où je me positionnais du côté des Québécois souverainistes par rapport à l'immigration et même que je me souviens que je critiquais l'auto-exclusion de certaines communautés parce que je sentais que ma famille s'auto-excluait. [...] Le débat de la Charte m'a amenée à mieux comprendre les dynamiques d'exclusion et d'auto-exclusion. [...] Sur le repli identitaire notamment, le discours de « c'est la faute des immigrants, » pour moi, c'est quelque chose que je n'ai plus jamais utilisé comme discours depuis le débat de la Charte. Avant c'était 50/50; il y avait souvent des choses que les immigrants faisaient ou je me disais « faites un effort là » [...] Et pendant le débat sur la Charte, je me suis dit je ne sais plus comment défendre ma position parce qu'en effet, je côtoyais un racisme et une xénophobie dégueulasse qui m'ont fait dire à [ma famille] : « Vous avez raison ! » Eux, ce qu'ils me disaient, c'était « I told you so ! » [...] Cela m'a dégoutée parce que ce n'était pas le Québec que je connais et c'est vrai que mon identité québécoise pour laquelle j'avais une grande fierté est aujourd'hui plus nuancée (Nancy).

La *Charte des valeurs* s'avère sans aucun doute un tournant décisif dans l'orientation politique de Nancy. Si elle s'est toujours distancée politiquement de ses parents « qui ont voté conservateur aux dernières élections fédérales [2009] »<sup>83</sup> et « libéral » les années précédentes soit au niveau fédéral soit au niveau provincial, elle leur accorde désormais raison lorsqu'il s'agit d'identifier le nationalisme québécois comme un possible véhicule d'exclusion des immigrant.e.s.

---

<sup>83</sup> Le candidat se présentant dans la circonscription où résident les parents de Nancy est d'origine chinoise.

Sympathisante à la cause souverainiste, Léa pose un regard avisé et pénétrant sur ce qui se produit chez les femmes de deuxième génération lorsqu'on propose des projets politiques comme celui de la Charte des valeurs :

Le débat sur la Charte m'a profondément heurté, car, encore une fois, comment peut-on passer à ce point à côté de tout le potentiel d'émancipation progressiste et indépendantiste qui existe clairement au Québec ? Un potentiel qu'on aurait pu exploiter au maximum pour intégrer les nouveaux arrivants, les néoquébécois. Tous les Québécois, enfants de la loi 101, auraient pu embarquer, comme ça, si on avait pu mieux penser un projet commun qui ne repose pas sur le rejet de tes parents, les premières générations. Comment tu penses que les immigrants de deuxième génération vont réagir si on leur répète sans cesse que les immigrants de première génération que sont nos parents sont la cause du problème ? (Léa)

En se mettant à dos les « enfants de la loi 101 » qui ont autrefois rallié la cause souverainiste avec un certain succès (Beaulieu, 2004), puis en concevant les femmes d'une minorité religieuse visible comme un « problème », le mouvement souverainiste perd des appuis, selon les F2GN. Des femmes qui pourraient, dans l'esprit des F2GN interviewées, être leur propre mère ou la mère d'une amie, sont écartées de la citoyenneté. Il y a des relations positionnelles<sup>84</sup> soudeuses de solidarités collectives qui échappent aux penseurs de la laïcité stricte. C'est à partir de cette localisation que Léa réfléchit non seulement l'existence d'une identité néoquébécoise, mais également une solidarité qui traverse les générations et les communautés d'origine. Les mots de cette « néoquébécoise » renforcent le postulat de Karmis (2003) à savoir que les projets pensés par et pour des majoritaires démontrent les

---

<sup>84</sup> Par relation positionnelle, j'entends les différentes positions situées vis-à-vis des nationalismes, du racisme, des féminismes en relation les uns avec les autres (Stasiulis, 1999 p.183).

limites d'une conception du pluralisme au Québec.

L'une des féministes du groupe, proche du gouvernement Marois, a vécu de l'intérieur les premières réflexions entourant la mise sur pied de ce qu'elle n'imaginait pas pouvoir s'incarner dans le projet de *Charte des valeurs*. La tristesse et l'indignation se manifestent :

J'ai vécu ça difficilement et à la fois choquant, car, de tout le travail qui a été fait, elle [Pauline Marois] n'a pris qu'une seule dimension. Tu comprends ? Une seule dimension pour élaborer cette Charte sans tenir compte de toutes les réflexions qui ont été faites. [...] Je pense que la question identitaire allait toujours être une priorité pour elle. Je savais que sa dimension sur l'identitaire allait être omniprésente, mais pas sur cette forme-là, pas de la manière dont elle a été traduite dans la Charte. Tu peux parler d'identité, mais une identité construite sur la pluralité et la diversité, tu vois ? [...] La cassure, je l'ai clairement vu au moment où on lançait les bribes de la Charte. Car cela n'est pas sorti d'un coup. Il y avait une tangente qui a été priorisée et c'est exactement la vision de Jacques Beauchemin (Michaëlle).

Mon interlocutrice identifie ici clairement la grande rentrée de la tendance néoconservatrice au Parti Québécois (Belkhodja et Traisnel, 2012). Ce sera d'ailleurs à « une partie de la droite » que la Fédération des femmes du Québec attribuera « une instrumentalisation du féminisme pour justifier l'intolérance, voire la xénophobie » (Conradi, 2013, p. 14).

Au moment de commémorer les 20 ans du référendum, ces blessures semblent encore vives pour nos interlocutrices. On est également à quelques mois du décès de Jacques



Parizeau, et le Québec entier lui rend ses derniers hommages. Léa s'exprime à mots couverts :

C'est très difficile dans ce contexte, après le débat sur la Charte des valeurs de parler sur la place publique en tant que néoquébécoise et de raconter cette blessure-là parce que, à cause de toutes les horreurs qui se sont dites durant le débat sur la Charte [...] vraiment ce débat a révélé à quel point quelque chose sur le débat public ici au Québec s'est vraiment perdu, détérioré, et cela a pour effet de dissuader beaucoup de gens de prendre la parole de peur d'être trainé dans la boue (Léa).

Ce qui inquiète c'est le climat d'autocensure dans lequel se terrent successivement nos interlocutrices quand elles assistent à des rassemblements militants. Puis, lorsqu'il s'agit d'hommes ou de femmes de la majorité agissant en tant que symboles de « l'archémythe » (G. Bouchard, 2012a) de la Révolution tranquille, comme dans le cas de Jacques Parizeau, mais on peut aussi évoquer le cas de Lise Payette, les femmes racisées ne se sentent pas légitimes de prendre la parole (Alcoff, 1995).

En conclusion, le contexte politique de la Charte des valeurs réinterroge les F2GN, préalablement sympathiques à des formations souverainistes telles que le Parti Québécois ou Québec solidaire, sur l'impact de l'accession à la souveraineté sur le développement d'un modèle pluraliste au Québec. Pour la majorité des interlocutrices, la nation de citoyen.ne.s où le mot « Québécois » renvoyait à de multiples référents semble s'être détériorée avec l'apparition d'une tendance néoconservatrice au gouvernement du Parti Québécois. Pour les trois F2GN plus réfractaires à l'indépendance du Québec, ces débats ont agrandi l'écart entre un « Nous » et un « Eux », une dichotomie qui n'est pas l'apanage du nationalisme identitaire, mais qui se retrouve au sein d'un nationalisme modernisateur en s'articulant notamment par

l'entremise de la fermeture de lieux de convivialité entre les personnes de diverses origines (COFI) et la persistance d'un racisme systémique au niveau de l'employabilité des personnes issu.e.s de l'immigration.

### 5.3 Lames de fond ou erreurs de parcours ?

À la question plus pointue à savoir si les trames narratives identitaires constituaient des lames de fond d'un « Nous » québécois ou plutôt des erreurs de parcours, cinq féministes y voient des lames de fond, et deux des erreurs de parcours. Trois n'ont pas répondu assez clairement à la question pour que je puisse tirer des conclusions. Le début de réponse de Tania est nébuleux, mais la dernière phrase annonce clairement sa position. On peut lire ici, encore une fois, comment la Charte des valeurs constitue un moment de dissonance fort :

Non, ce n'est pas une erreur de parcours. [...] Je me suis sentie exclue du « Nous » de facto. [...] J'ai marché pour arrêter la guerre en Irak, j'ai marché pour le droit au logement social, pour la grève étudiante, la lutte contre la pauvreté, j'ai marché des kilomètres là, jamais on ne m'a [pas] dit : « si tu n'es pas contente crisse ton camp chez toi ! » et pendant la Charte à l'âge de 36 ans, on m'a dit cinq fois en moins de 6 mois de « câlisser mon camp chez moi ! [...] Ce qui s'est passé avec la Charte, c'est simplement la libération de la parole raciste. » (Tania)

Ce débat va revenir. Quand il y a eu les accommodements puis le sujet, c'est un peu résorbé, on ne s'attendait pas nécessairement à ce qu'il y ait une Charte quelques années plus tard. [...] À mon avis c'est juste une question de temps avant qu'un autre débat de ce genre-là ne revienne, pas nécessairement sur une charte, mais un truc sur la place de la religion et la laïcité. Je ne dis pas que c'est illégitime qu'il y ait ces débats-là dans la

société, mais la manière dont les débats sont faits ici sur ces questions-là est très problématique (Leïla).

Un autre élément intéressant est l'idée que ce qui rend ce racisme latent au sein de la politique québécoise relève d'une « ancienne oppression nationale » dont plusieurs F2GN reconnaissent la présence, mais qui selon elles n'a plus lieu d'être considérée comme telle aujourd'hui :

« Le Québécois est dans la peur de se perdre parce que lui se sent victime de racisme dans le reste de l'Amérique du Nord. Il vit un préjudice. Il se dit moi je vis ma crise et tu ne viendras pas m'en rajouter ! C'est collectif pour tous les Québécois ! » dit Angélique.

Cet argument du double rôle qu'occupent les Québécois.e.s — celui d'opprimé, mais aussi d'opresseur — est depuis peu répertorié dans la littérature au Québec. En retraçant l'histoire et le rôle des communautés immigrées durant la Révolution tranquille au Québec, S. Mills (2011) en vient à clarifier comment dans leur position d'opprimés face aux Canadiens anglais, les Canadiens français ont omis leur propre position d'opresseur vis-à-vis des Premières Nations tout en procédant à un mimétisme des positions subalternes des Noirs aux États-Unis ou des Algériens en Afrique du Nord. En articulant l'identité québécoise dans ce sens depuis la Révolution tranquille, c'est comme si le Canadien français avait oublié qu'il était devenu Québécois. Au sein du mouvement féministe québécois, cet élan collectif de certaines féministes blanches à vouloir être racisées a été récemment illustré par Pagé (2015) qui met en scène l'intervention d'une femme de la majorité durant les États généraux sur le féminisme en 2013, et qui demande si « On [les femmes de la majorité] peut être racisées, nous aussi ? »

Deux interlocutrices considèrent que ce sont des erreurs de parcours qui peuvent être dépassées. Rachel soutient que le racisme est une idéologie qui opère, peu importe l'existence du nationalisme. En affirmant qu'« il y a du racisme » dans bien des « pays où il y a de l'immigration » et que « cette peur a peu à voir avec le nationalisme », elle ne s'entendrait sans doute pas avec Hage (2000). S'il est aisé de comprendre dans la première partie de l'affirmation de Rachel l'idée voulant que le racisme ne soit pas une exclusivité québécoise, mais qu'il soit présent dans tous les pays occidentaux particulièrement depuis le 11 septembre 2001, là où les analyses de Hage (2000) et de Bilge (2013) erreraient selon Rachel, c'est lorsqu'elles suggèrent que cette peur est reliée à toutes les formes de nationalisme.

Pour Rachel, le discours d'un nationalisme à caractère ethnique est dépassé ou pour le moins marginal au Québec :

Je sais qu'il y a dans l'héritage nationaliste un certain courant ethnique, mais il date d'il y a longtemps. Je ne pense pas qu'il soit important aujourd'hui. Sauf pour quelques nostalgiques qui sont attachés à leur héritage francophone, blanc, catholique. Il y a peut-être là-dedans de la xénophobie (peur de la différence), mais aussi et peut-être surtout un attachement romantique à un passé qui avait une couleur et une saveur bien spécifiques (Rachel).

Les craintes de représailles ressenties par les F2GN s'inscrivent dans un nationalisme plutôt identitaire qui n'est plus uniquement conçu autour d'un racisme biologique excluant d'emblée les femmes immigrantes et racisées comme reproductrices naturelles de la nation (Yuval-Davis, 1997), ce qu'a fait autrefois le documentaire « Disparaître » en incitant les femmes de la majorité à faire davantage d'enfants. Aujourd'hui, le nationalisme identitaire, celui qui est réarticulé par les nouveaux

penseurs néoconservateurs (Belkhodja et Traisnel, 2012) réassigne aux femmes peu importe leurs origines des rôles de reproduction culturelle et linguistique de la nation québécoise et aspire à y inscrire une norme de laïcité stricte (Jean Baubérot, 2007; Lamoureux, 1999). Les F2GN sentent qu'elles doivent s'assimiler complètement. Cette pression à l'assimilation dissimule le même processus de racialisation que celui qui se retrouve ancré dans la biologisation, voire la parenté. On invite l'autre à devenir comme « Nous ». Le nationalisme identitaire tend à être « obsédé par l'imaginaire de la parenté » (Balibar, 1989, p.16).

Pour plaire aux tenants d'un nationalisme identitaire, il faut avoir adopté le comportement culturel du majoritaire ou du moins ne pas trop laisser transparaître dans la sphère publique des signes d'autres cultures, voire des caractéristiques qui seraient jugées « culturellement inassimilables » (Hall, 1997; Marie Mc Andrew, 2006). En 2014, les traces de ce nationalisme identitaire apparaissent clairement avoir pénétré le monde des médias. Nancy raconte sa peur : « J'ai peur d'être instrumentalisée quand je dis que je suis Québécoise, j'ai peur d'être la fille de la diversité qui joue le rôle de “ yé, on a réussi à m'assimiler ! ”. » Nancy craint devant les médias autant l'effacement culturel de ses origines que la réduction de son identité à celles-ci. Puisque son corps ne peut reproduire naturellement des identités vouées à la préservation de la culture nationale, elle doit faire un effort supplémentaire pour prouver sa québécoisité :

Des fois je préférerais que ce soit l'une des vice-présidentes du conseil qui a un nom à connotation francophone qui mène les entrevues plutôt que moi. Puis aussi de temps en temps mon nom est associé à Québec inclusif. Les journalistes aujourd'hui ont la manie que dès que tu as un nom à connotation étrangère, de regarder si tu as signé le manifeste de Québec inclusif et puis là on t'associe à ça en plus (Nancy).

Les « lisières citoyennes » étant codépendantes de la nature du nationalisme au Québec (Isin *et al.*, 2008; Lamoureux, 2001b), sept de nos interlocutrices inscrivent directement leurs dissonances politiques vis-à-vis du nationalisme identitaire. Contrairement aux exposés de Hage (2000) et de Bilge (2013b) qui ne croient pas en la distinction de la nature des nationalismes lorsqu'ils y articulent le racisme, cinq de nos interlocutrices croient que cette distinction demeure pertinente et montrent bien à travers leurs témoignages que les impacts d'un racisme ancré dans le nationalisme identitaire diffèrent de ceux présents dans le nationalisme modernisateur. Dans le contexte de la Charte des valeurs, l'exclusion prend des tournures plus idéologiques et plus explicites.

Ce qui a lieu d'inquiéter, c'est ce que Rachel observe au sein d'un nationalisme qui ne connaît ni de gauche ni de droite, mais qui condamne ceux et celles qui ne pensent pas en termes d'accession à l'indépendance :

Ce qu'il [le nationalisme] semble plutôt rejeter, c'est ceux qui incarnent à la fois la différence (ethnique, culturelle) et qui n'adhèrent pas à l'idéologie [souverainiste]. Ils [les majoritaires] les tiennent responsables de son échec politique sans comprendre que leur point de vue est aussi légitime que le leur, dans la mesure où ils sont, eux aussi, des citoyens à part entière. Le fait de leur différence n'enlève rien à la légitimité de leurs croyances politiques (Rachel).

En cherchant à dissocier la peur du mouvement nationaliste au Québec, Rachel exprime être davantage convaincue par la présence au Québec d'un nationalisme qui « s'accommode bien d'inclure les “ autres ” (les non-blancs, allophones qui ont appris le français) quand ils adhèrent à son idéologie » (Rachel).

Puis Michaëlle cite en exemple l'opposition de Jacques Parizeau et de Lucien Bouchard à la *Charte des valeurs* :

Regarde qui est sorti pour dire que c'était inacceptable : Jacques Parizeau, Bernard Landry, Gilles Duceppe, Lucien Bouchard. [...] Je connais plein de jeunes du mouvement souverainiste au PQ qui se sont abstenus lors de la campagne, à cause de la Charte. C'est le PQ dans un contexte bien précis à un moment bien précis. [...] Ce combat sera toujours à faire, car il y aura toujours des fractions du mouvement souverainiste qui [vont] s'inscrire dans cette vision-là (Michaëlle).

Il y a autant d'affirmations que d'hésitations dans cette dernière réponse. D'abord, notre interlocutrice s'appuie sur une « impression » que la dissonance peut se produire à n'importe quel moment, puis elle ajoute que le nationalisme identitaire peut « nous faire reculer de dix ou vingt ans », mais qu'en y regardant de plus près, elle constate un changement de mentalité auprès des générations plus jeunes. En effet, durant les débats entourant *la Charte des valeurs*, l'aile jeunesse du Parti Québécois s'est divisée autour du projet de loi 60, causant le départ de plusieurs militant.e.s (Michel Corbeil, 2015).

Dans le discours des dix féministes du groupe, cinq perçoivent les tensions qui se dégagent des débats identitaires comme la lave d'un volcan qui risque à tout moment de se déverser. Une perception sans aucun doute intensifiée par leur position située. Léa précise que, « [...] malgré tout dans le discours nationaliste, il y a de temps en temps de belles ouvertures ». Les moments de dissonance ébranlent des appartenances que l'on fige et qui finalement dépendent étroitement du discours normatif portant sur le pluralisme. Les dissonances finissent par produire ce que les tenants d'une hospitalité québécoise généreuse redoutent le plus, soit un renvoi direct

au repli identitaire des minorités au sein du multiculturalisme canadien : « Tu sais je me définis beaucoup comme Québécoise. C'est vrai que je ne me définis pas comme Canadienne même quand je me retrouve ailleurs, mais depuis le débat de la Charte, je m'identifie beaucoup plus comme Canadienne que je ne le pensais » raconte Nancy.

En bref, un État qui aspirait à mettre de l'avant une citoyenneté proprement québécoise et qui favorisait l'égalité entre les hommes et les femmes a voulu forcer la mise en place d'une politique publique qui, selon les F2GN, aurait pour effet systémique de rendre plus difficile l'accès à l'emploi aux femmes de certaines communautés minoritaires. Force est de constater que, se sentant exclues et opprimées par les débats sur la *Charte des valeurs*, certaines F2GN trouveront dans la citoyenneté canadienne, tout comme leurs parents, une protection qui justifiera dans leur esprit la croyance que le Canada constitue le dernier rempart contre certains abus.

À travers les témoignages des F2GN, on perçoit clairement l'instrumentalisation du discours national comme outil visant à faire valoir l'une ou l'autre des deux citoyennetés (canadienne et québécoise) auprès des personnes issues de l'immigration, les invitant à choisir le « meilleur modèle » (Nancy). Si certaines perçoivent plus d'ouverture vis-à-vis de l'immigration du côté du Canada anglais, d'autres conçoivent cette perception comme un mirage orchestré par la construction nationale canadienne. Parce que leur identité nationale ne provient pas de l'héritage, elles développent une sensibilité accrue vis-à-vis des constructions politiques nationales. Elles demeurent attentives à la rhétorique de l'identité et de la solidarité des communautés politiques et leurs positions situées leur permettent de détecter clairement le locus du « Nous ». La plupart des F2GN perçoivent le nationalisme identitaire comme problématique parce qu'en clamant la similarité culturelle ou ethnique des membres d'une



communauté politique, il exclut *de facto* les parents et les familles des F2GN. Par ailleurs, la plupart des F2GN pensent que le nationalisme identitaire n'est pas simplement de passage et qu'il est là pour rester. Parmi les F2GN sensibles à la souveraineté, mais ne s'affichant pas directement comme indépendantistes, certaines pensent le nationalisme identitaire comme une lame de fond et que des épisodes comme celui de la Charte des valeurs ne sont pas que des erreurs de parcours. Par contre pour les deux interlocutrices plus ouvertement favorables à l'indépendance du Québec, cette articulation du nationalisme demeure marginale au sein du mouvement souverainiste et n'a pas lieu d'inquiéter outre mesure.

En conclusion, puisque « les discussions sur le nationalisme et l'intégration sociale doivent être abordées conjointement » (Craig Calhoun, 1994, p. 308), j'interroge les F2GN sur la manière de faire face aux problèmes d'exclusions et d'inclusions de la citoyenneté dans un contexte politique et universitaire où l'on questionne continuellement ce que constitue une identité collective (Jean-Charles Saint-Louis, 2014).

## CHAPITRE VI

### SYNTHESE

Concluant mon travail de recherche, ce chapitre se divise en deux parties. La première examine ce que peuvent apporter à la dimension sociale de la citoyenneté les savoirs situés des féministes de deuxième génération issues de l'immigration. La deuxième partie interroge les savoirs des F2GN sur la manière de surmonter la fragmentation du social. Si le discours identitaire au Québec s'inspirait des réflexions des féministes de deuxième génération issues de l'immigration, à quoi ressemblerait-il ?

#### 6.1 Apports de la position située des féministes de deuxième génération : une fenêtre sur les lisières de la citoyenneté québécoise.

Pour atteindre un certain niveau de convergence culturelle, l'État québécois a misé sur la langue comme l'élément central de la culture publique commune (Karmis, 2003), mais il n'a pas tenu compte des lisières citoyennes où s'activent tous les acteurs sociaux et la participation politique qui crée les conditions nécessaires à l'atteinte de l'égalité (Lister, 1997). Si le débat entourant la Charte des valeurs apparaît dans ce travail comme un moment fort de dissonance politique pour les F2GN, il aura cependant eu l'avantage d'avoir fait converger au Québec les paroles antiracistes et féministes et de faire émerger une lutte commune pour des droits sociaux jusqu'ici ignorés par une épistémé de la citoyenneté québécoise ancrée sur la binarité majorité/minorités.

Pour les F2GN interviewées pour cette étude, la langue n'a jamais été une barrière d'accès à la citoyenneté, ce qui fût parfois le cas pour des membres de leurs familles. Toutes nos interlocutrices sont francophones et détiennent simultanément plusieurs signifiants et signifiés culturels constitutifs du territoire québécois ainsi qu'une éducation supérieure acquise pour la plupart dans des universités québécoises, mais il semble qu'elles subissent toujours les répercussions d'une rhétorique sur l'identité nationale qui ignore les dimensions sociales d'une citoyenneté située aux interstices du « Nous » et des « Autres ».

À l'image des autres recherches sur la deuxième génération au Québec (Meintel, 1992), les féministes du groupe ont clairement adopté une identité transculturelle proprement montréalaise qui regroupe l'ensemble des communautés ethnoculturelles du Québec et qui, lorsque les circonstances y font appel, par exemple durant des périodes de nationalisme identitaire, s'opposent unanimement à un « Nous exclusif » qu'elles perçoivent comme d'ascendance « Canadienne française ». Leur *facultad* sonne l'alarme durant des moments de dissonance politique (Anzaldúa, 1987/2012). Que ce soit face aux femmes de la majorité appelant à une reproduction ethnique/culturelle de la nation québécoise — il faut se rappeler ici la réaction de Léa au documentaire « Disparaître » de Lise Payette, — au discours public pressant l'« autre » de s'assimiler aux normes du majoritaire, ou face au mouvement féministe perpétuant des exclusions systémiques fondées sur un universel féministe occidental, les féministes de deuxième génération issues de l'immigration adoptent un point de vue similaire. La position située des F2GN, parce qu'elle semble se déplacer constamment entre « trois solitudes », offre à la société québécoise un regard lucide et éclairé sur les tensions engendrées par un Québec nouvellement racisé par des théoriciens néoconservateurs de gauche comme de droite (Belkhodja et Traisnel, 2012; Francis Dupuis-Déri et Marc-André Éthier, 2016). Même si des déplacements

entre des réalités plus multidimensionnelles se révèlent moins fréquents pour trois des féministes interviewées, il n'en demeure pas moins que le même esprit de *facultad* les éveille lorsque des citoyennes encourent le risque d'être exclues de la nation. Chacune à sa manière, ces F2GN m'ont livré un savoir et des expériences de leurs vécus qui révèlent que le Québec n'échappe pas à des modes de production d'une citoyenneté sociale racialisée.

Parce qu'elles possèdent « une richesse culturelle communautaire qui défie les interprétations traditionnelles de capital culturel » (Yosso, 2005, p. 69), les féministes racisées sont capables de s'adapter à une multitude de contextes sociopolitiques et viennent déstabiliser des majoritaires enfermées dans une vision binaire au point de rendre invisibles ces femmes même lorsqu'ils sont côte à côte avec elles, comme c'était le cas de Leïla dans sa salle de classe. Leur identité n'étant pas considérée de manière holistique, elles se prémunissent de leur capital culturel (accent québécois, connaissances internes des « codes culturels » acceptables, statut universitaire ou professionnel) en fragmentant parfois volontairement une identité multidimensionnelle qui pour retrouver son sentiment de complétude se déplace au gré des constructions sociales. Comme elles ne cadrent pas dans les catégories binaires, les F2GN développent une aptitude au camouflage qui a de quoi rendre nerveuse une majorité qui insiste pour rendre cette identité visible et divisible en décidant des circonstances politiques qui devraient les rendre suspectes, comme ce fut le cas pour Nancy qui, devant les médias, doit d'abord justifier son féminisme et son héritage culturel avant d'être autorisée à prendre la parole au nom des femmes de la majorité.

Dans le paysage du « Nous inclusif » québécois, il y a en effet des moments d'exception où les filles d'immigrantes se mettent à faire partie intégrante de la société québécoise. Le premier moment, comme nous le montre l'expérience de Nancy, se présente lorsqu'il s'agit d'expliquer la culture de nos « parents et nos grands-parents » pour le bénéfice et la compréhension de la majorité. Le deuxième moment apparaît lorsque la construction nationale exige des témoignages complaisants visant à renforcer une hospitalité de type colonial où le visage de Janus de la citoyenneté se présente forcément comme celui du peuple accueillant. L'immigrante (ou sa descendante) à qui l'on offre cet honneur gagne soudainement en capital national (Hage, 2000). Ce capital national ne s'acquiert pas par la citoyenneté légale ou formelle, mais il est constitutif des lisières citoyennes qui demeurent invisibles pour les yeux des positions situées majoritaires. Le capital national relève de l'appartenance que l'on développe par l'entremise d'une connaissance du pouvoir du majoritaire et devient fort utile aux F2GN lorsqu'elles se déplacent à la manière d'une Anzaldúa (1987/2012) des périphéries vers le centre. Il donne accès aux réseaux du « Nous » national. Comme l'a souligné Tania, ici la norme est définie par le majoritaire. L'immigrante dotée de ce capital national, tout comme les féministes blanches qui détiennent le privilège d'en avoir hérité, se donne alors le droit de représenter toutes les « Autres » et de parler en leurs noms, objet de frustration pour Leïla.

Marshall (1950) a cru que l'octroi de la citoyenneté à tous les individus, peu importe leurs origines, sexes, orientations sexuelles ou conditions sociales, allait favoriser une diminution des inégalités et une plus grande redistribution de la richesse. Force est de constater que le capitalisme a de nombreuses manières de nous faire croire qu'il fait abstraction de la couleur, du sexe, de l'orientation sexuelle ou des origines (C. W. Mills, 2008). Pour pallier aux iniquités sur le marché de l'emploi, les F2GN

reconnaissent aux programmes d'accès à l'égalité certains bienfaits, notamment parce qu'ils envoient le message que leurs différences ne seront pas un obstacle à l'obtention d'un emploi. Cependant, comme l'a fait remarquer Maya dans d'autres mots, ils doivent être réanalysés, car les balises actuelles demeurent insuffisantes pour assurer l'employabilité de personnes racisées.

Goldberg (2002) constate que le néolibéralisme s'ajuste à chaque fois en déplaçant la « ligne de couleur ». Porteuses d'identités mobiles, les F2GN mettent en lumière la plasticité de cette ligne, telle que postulée par Bonilla-Silva (1997). Léa montre de quelle manière les « néoquébécoises » en viennent à être perçues comme « problématiques » dès lors qu'une catégorie d'« étrangères » devient la cible de politiques publiques qui les prive de travailler (Charte des valeurs). Rachel évoque les dernières compressions budgétaires du gouvernement provincial dirigé par le PLQ dans les écoles, le mouvement communautaire et le système de santé, des coupures qui pénalisent en premier lieu les femmes parce qu'elles occupent majoritairement ces sphères<sup>85</sup>. Si le caractère idéologique du nationalisme identitaire de la Charte des valeurs invite à l'exclusion des femmes musulmanes, et plus largement des femmes racisées, le caractère néolibéral du nationalisme modernisateur produit lui aussi de l'exclusion comme le rappelle Angélique quand elle évoque la fermeture des COFI en régions, d'où l'importance d'une analyse intersectionnelle des oppressions. Mais si les nationalismes se déploient à partir des frontières étatiques héritées de l'État, le néolibéralisme fait sentir sa présence à l'échelle mondiale et s'infiltré dans les lisières citoyennes (Lamoureux, 2016, p. 230). Les observations de la majorité des F2GN sont fidèles à celles dont discute Lamoureux (2016) lorsqu'elle observe, dans le

---

<sup>85</sup> Pour plus d'informations, voir Aurélie Lanctôt (2015), *Les libéraux n'aiment pas les femmes*

contexte politique actuel du Québec, une « convergence entre néolibéralisme et néoconservatisme » qui agit « au détriment des femmes » (p.237).

Angélique vient cependant mettre un bémol sur une analyse féministe qui occulte de nouveau les femmes racisées quand elle parle des effets de l'imbrication du néolibéralisme et du néoconservatisme sur sa réalité :

L'État devant la loi, lui qui est le gardien des lois, me reconnaît comme égale, donc, ses structures devraient s'assurer de me permettre ça. Dorothy Rhault l'a dit et Viola Davis aussi<sup>86</sup>. Elles ont dit : « ce qui sépare les femmes noires du reste des gens, c'est l'opportunité » (Angélique).

Elle revendique un droit d'accès au capital néolibéral pour les femmes racisées. En effet, Crenshaw (1989) montre que les femmes d'ascendance afro-américaine ne profitent pas comme les femmes blanches de l'ouverture du marché du travail. Considérant le continuum historique de ségrégation raciale aux États-Unis, les femmes noires furent les dernières à accéder aux emplois manufacturiers syndiqués puis de surcroît les premières à subir les conséquences des compressions budgétaires. Même avec l'avènement de l'État-providence, il faut en déduire que les femmes racisées ne bénéficient pas collectivement des mêmes droits sociaux que les femmes de la majorité. Comme le souligne Crenshaw : « [...] *they are not invited to climb through the hatch but told to wait in the unprotected margin until they can be absorbed into*

---

<sup>86</sup> Angélique se réfère ici aux paroles prononcées par deux comédiennes afro-descendantes, l'une québécoise et l'autre américaine, simultanément lors des cérémonies des Prix Gémeaux et des Emmy Awards. Pour plus de détails, voir le communiqué de presse de Diversité artistique Montréal (2015, 22 septembre).

*the broader, protected categories of race and sex* » (1989, p. 152). La citation d'Angélique me semble illustrer cette réalité qui échappe à bien des théoriciennes féministes incluant Lamoureux qui, malgré l'histoire d'instrumentalisation des luttes féministes par l'État québécois, voit dans le maintien de l'État-providence le meilleur remède pour instaurer plus d'égalité pour les femmes. Or, plutôt que d'y voir la perte d'« acquis » socioéconomiques engendrés par la convergence du néoconservatisme et le néolibéralisme comme le fait remarquer Lamoureux (2016, p. 237), Angélique revendique simplement « l'opportunité » d'accéder à ces « acquis », l'« opportunité » de « grimper dans l'attrape ». En effet, quand on regarde le racisme systémique persistant dans le milieu des arts au Québec (Diversité artistique Montréal, 2016), dans le milieu communautaire et l'entreprise privée (Eid, 2012) ou les emplois occupés par les femmes racisées dans les institutions publiques et parapubliques (Niosi, 2016; Statistiques Canada, 2011), il y a lieu d'expliquer pourquoi les luttes des féministes éprouvent des difficultés de convergence. Le point de départ des luttes n'est pas le même. Il faudra donc transformer le sujet blanc des luttes féministes, pour y entendre les femmes racisées (Hamrouni et Maillé, 2015).

Pour surmonter les exclusions, Ouda et Maya proposent la même solution :

Pour moi la chose la plus importante pour construire une société saine, égalitaire et stable c'est l'éducation. Un système d'éducation solide, gratuit et public et subventionné par l'État, permet à tous d'avoir des chances égales dans la vie. Pour moi ça c'est la base, c'est la chose la plus importante donc faire exactement le contraire de ce que nous sommes en train de faire en ce moment. Une fois qu'on a ça, des citoyens à qui on offre des possibilités de participer à la société (Ouda).



Mais l'accessibilité au savoir dans les institutions doit tenir compte de la manière dont les connaissances sont élaborées ou cela demeurera une simple discussion autour de la sémantique. La participation de voix réduites au silence dans l'histoire des constructions nationales comme celles des F2GN, mais aussi plus largement les voix des « laissé.e.s-pour-compte » de la société, permettrait de développer de nouvelles approches. Dans la section qui suit, j'interroge les féministes de deuxième génération issues de l'immigration sur la mise en place de nouvelles conceptions de la citoyenneté dans l'objectif d'atteindre une plus grande « cohésion sociale » au Québec et puis je conclus sur mes propres réflexions.

## 6.2 Comment surmonter la fragmentation du social ?

Toutes les féministes de deuxième génération interviewées prennent leurs distances face à un dénigrement sans nuance du Québec qu'elles-mêmes dénoncent. Toutefois, elles perçoivent que les féministes de la majorité refusent toujours de reconnaître qu'elles puissent se situer comme oppresseurs vis-à-vis des femmes immigrantes et racisées. Leïla affirme que ce statut est davantage compris « lorsqu'il s'agit des femmes autochtones » envers lesquelles la relation de domination coloniale apparaît de plus en plus évidente. Comme le relate Lamoureux (2016), la cohésion sociale du mouvement féministe dépendra de la capacité de ce mouvement à « être mouvement » (p. 12) et à agir sans « nous ».

Lorsque les femmes de la majorité imaginent la nation constituée autour d'une « culture commune » qui permet l'existence d'un « Nous », elles brouillent les cartes en ce sens qu'elles ont besoin d'une « culture commune » pour imposer une « culture dominante » qui ne tient pas toujours compte de la diversité du « capital culturel »

(Kwane Anthony Appiah et Amy Gutmann, 1998, p. 87). Quand Nancy décrit ce qu'elle perçoit de la définition de culture commune, elle la réduit au récit de la « majorité historique » (Beauchemin, 2004), car elle se sent le plus souvent exclue de cette définition.

Pour Michaëlle, « la culture commune » au Québec semble devoir acquérir une tout autre signification :

La culture commune ne peut pas faire abstraction de la diversité dans un sens large, et pas juste de la diversité ethnoculturelle. Parce que, par définition, l'identité québécoise est par extension multiple, c'est une identité diversifiée et qui a été construite sur cette diversité. Le Québec est une société fondée sur une histoire de migration internationale comme le Canada (Michaëlle).

Si l'on se fie aux témoignages recueillis dans ce travail, depuis l'entrée politique des idéologues néoconservateurs au Québec (Beauchemin [2004], Rousseau [2006], Bock-Côté [2007], Quérin [2013]), cette perception de la « culture commune » qui cimentait plus au moins le « Nous » québécois semble avoir perdu de sa popularité. Les revendications des F2GN visent à réintroduire l'identité nationale comme une catégorie mobile qui se construit autrement que par l'héritage puis davantage par le partage. Le projet politique d'autodétermination de la nation québécoise est intimement lié aux enjeux de justice sociale et constitutif d'une solidarité entre des « Nous » mouvants (« Nous » québécois, « Nous » femmes, « Nous » immigrantes, « Nous » femmes racisées, « Nous » deuxième génération, etc.). C'est ce que traduisent ces mots de Léa :

C'est celui ou celle qui va m'arriver avec le meilleur projet de société, qui est capable d'inclure une posture féministe intersectionnelle, capable d'inclure les immigrants dans une vision de patriotisme constitutionnel et peut-être aussi dans une vision de souveraineté différenciée (Léa).

La deuxième génération issue de l'immigration ne devrait pas figurer comme un « problème » relié à des déficits culturels, mais comme un apport qu'il faut savoir transformer en capital culturel. Parlant de l'expérience des personnes racisées aux États-Unis, Yosso (2005) nous incite à voir ces expériences comme des atouts<sup>87</sup> : « Ces expériences exposent le racisme sous-entendu dans la théorisation d'un déficit culturel et révèlent la nécessité de restructurer les institutions sociales des États-Unis autour des savoirs, des habiletés et des réseaux sociaux et familiaux — la richesse culturelle des communautés — dont disposent les personnes de couleur » (Yosso, 2005, p. 82). Le Québec aurait avantage à envisager cette nouvelle épistémologie des savoirs.

---

<sup>87</sup> Grâce aux théories de *mestizaje*, Tara J. Yosso crée de nouvelles catégories de capital culturel qui ressortent clairement dans cette étude : 1) un capital d'aspiration (l'aspiration [qui inspire] les personnes à réussir même devant plusieurs barrières perçues ou réelles); 2) le capital linguistique (les capacités intellectuelles de traduction et de passage d'une langue à l'autre ainsi qu'un style de communication propre à un groupe); 3) le capital familial (les connaissances liées à la famille, dont le « *care* », la communauté, la mémoire, l'adaptation culturelle); 4) le capital social (peut-être compris comme la capacité de tisser des réseaux entre les personnes de la communauté et les ressources de la communauté); 5) le capital de navigation (les habiletés à manœuvrer au sein des institutions sociales et des majorités et des minorités); et 6) le capital de résistance (connaissances et habiletés acquises par le truchement de comportements d'opposition qui dénoncent les inégalités inscrites au sein d'une hospitalité coloniale) (Yosso, 2005, p. 77-81).

## CONCLUSION

La position située des F2GN laisse entrevoir que l'émancipation de toutes les femmes passe à la fois par une lecture des différences et des similarités. Si le « Nous » adossé à une pensée universaliste comporte ses pièges pour le « vivre-ensemble », seul, le « je » de la différenciation peut facilement reproduire une logique de désolidarisation s'il n'est d'abord ancré dans l'objectif politique permettant de lutter contre toutes les formes hégémoniques de pouvoir (Bilge, 2012b). L'une des hégémonies les plus puissantes demeure sans doute le pouvoir des dominants de ne pas faire apparaître les identités sous-jacentes dans la construction des mythes nationaux. Le désir des F2GN de se reconnaître dans les récits sur l'identité nationale n'est donc pas anodin. Voir reconnaître leur existence et leur apport à la nation sociopolitique (Michel Seymour, 1999) peut paraître comme une revendication purement symbolique, mais c'est d'abord par la reconnaissance que passe la compréhension de la diversité comme sujets. Les femmes racisées ne sont pas que des objets de politiques sociales. En d'autres mots, la manière que nous avons de théoriser la citoyenneté mène à des politiques sociales qui excluent des femmes et plus précisément des femmes racisées parce que ces analyses ne sont pas ancrées dans l'intersectionnalité des oppressions tant sur le plan structurel que sur le plan politique.

Yuval-Davis (1997) fait appel à une praxis féministe de la citoyenneté qui exige de la transversalité entre les différences et les solidarités. Or, les F2GN de par leur position située nous ont démontré que la solidarité demande des analyses contextuelles et des stratégies complexes, et qu'elle doit être capable de déplacement parce que toutes les femmes n'ont pas les mêmes priorités. Les divisions qui caractérisent les luttes féministes produisent exactement ce qui nourrit les rapports de domination. Parce que

les individus tombent souvent dans le piège de la méritocratie promulguée au Québec par une imbrication du néolibéralisme et du néoconservatisme, il y a des femmes qui n'échappent pas à cette désolidarisation. Mon vécu de militante féministe me porte à croire en des alliances ponctuelles et des complicités ancrées dans la justice sociale plutôt qu'à l'atteinte d'un consensus (INCITE, 2014). Dans un monde où le 1 % de l'humanité possède la moitié de la richesse mondiale (Thomas Piketty, 2013) la mise en pratique de cette solidarité pourrait apprendre des résiliences qui sommeillent dans les identités sous-jacentes.

## ANNEXES

### ANNEXE 1

#### L'allégorie de la nation propriétaire

C'était avant la Charte et j'étais jeune. C'était ma toute première job, je n'avais aucune expérience, je ne savais pas quels étaient mes droits, je n'étais pas capable de réclamer une paye [...]. La femme évidemment en profitait. Cela se passait bien, mais à un moment donné j'ai vécu une espèce de traumatisme et cela a été un moment très important dans ma vie, parce que cela m'a fait prendre conscience de plein d'affaires. J'étais dans un monde et tout d'un coup je suis arrivée dans la réalité. Il y a une cliente qui arrive et elle ne savait pas que, moi, j'étais là [...]. J'étais dans une pièce en train de faire du ménage et elle rentre dans l'autre pièce où la propriétaire lui fait son soin de beauté. [...] Puis je ne sais pas comment, mais elles commencent à parler des femmes voilées. La cliente dit « moi les femmes qui portent un voile, pas capable » et elle sort tout son discours de « elles m'énervent et si elles ne sont pas contentes et ne veulent pas vivre comme nous, que font-elles ici ? » un gros discours de haine. Moi j'entendais ça et je me disais : « OK, ce n'est pas très gentil », mais ça allait, je ne m'en mêlais pas. À un moment la propriétaire dit à sa cliente « madame, je reviens ». Elle vient me voir et me dit : « Tu ne sors pas de là ». Elle ferme la porte. Elle barre la porte. Elle m'enferme littéralement et s'en va continuer son soin. Je ne comprenais pas ce qui se passait. Je capotais. Elle m'as-tu vraiment dit reste là ? Je ne comprenais pas comment je me sentais. C'était la première fois. J'ai déjà été confrontée à du racisme, mais plus « soft ». Ça, c'était une situation de discrimination tellement flagrante et tellement dégueulasse, il y avait beaucoup d'émotion, j'avais envie de pleurer et mon cœur battait vite. J'ai attendu longtemps assise dans cette pièce, et finalement la cliente est partie et elle (la propriétaire) m'a ouvert la porte. Là elle m'a dit : « OK. La cliente est partie, tu peux sortir. J'étais sous le choc, je n'arrivais pas à parler et je me disais : “ attend, elle vient-tu de m'enfermer dans une pièce pour essayer de me cacher ? ”. Enfin, la journée se termine et je suis bouleversée [...]. J'avais 16-17 ans (Leïla).

## ANNEXE 2

## Référendum 1995

Le soir du référendum alors que j'avais eu des discussions très ouvertes avec lui par rapport à la question nationale. Je lui avais dit : " écoute, moi je ne peux pas, je suis déchirée, car je me sens interpellée, mais au même temps, je ne me reconnais pas ". Il connaissait mon point de vue. Le soir du référendum, tout de suite après le vote ethnique, je reçois un appel chez moi. J'étais seule, car je m'étais séparée. Et là, l'appel de ce gars en qui j'avais confiance, un ami avec qui je mangeais au resto. Il m'a traitée de " négresse " ce soir-là. Il m'a dit : " Pis as-tu gagné ton élection ? J'ai répondu ' oui ' et là, il m'a dit ' Ostie de négresse, c'est à cause de toi qu'on n'a pas eu notre pays '. Ils étaient plusieurs amis souverainistes dans cette gang [...] Le soir du référendum, ils étaient nombreux chez eux [...]. Ce soir-là j'ai eu peur et j'ai appelé des amis qui m'ont dit : ' Écoute, va chez tes parents ! ', car il savait où j'habitais. Il était déjà venu chez moi faire des travaux. Mes amis m'ont dit ' n'ouvre pas ta porte, répond plus au téléphone et si tu as les moyens, prends un taxi et va chez tes parents. Donc après la sortie de Parizeau, il y'avait une crainte. Imagine, si, moi, j'ai eu peur par rapport à lui. Mais la réaction des gens c'était de me dire : ' on ne sait pas comment les gens vont réagir par rapport à ça, alors si tu peux quitter ton appartement ce soir fais-le ' (Michaëlle).

## ANNEXE 3

## Les parents et l'époque Trudeau

Ce qui les a marqué [ses parents], c'est le Canada de Trudeau, cette espèce de discours de tolérance [...] tu sais l'idée d'une Charte des droits ça résonnait très fortement pour eux, l'idée d'un pays qui accommode deux cultures, française et anglaise, le bilinguisme, tout ça, c'était merveilleux [...] Ben quand j'ai grandi, j'ai grandi aussi avec cet idéal, car j'avais pas d'idées propres et comme je vivais à Ottawa, je voyais qu'on accommodait assez bien les francophones, donc je voyais qu'on pouvait vivre en harmonie, les francophones et les anglophones ensemble pis c'est juste plus tard, au fait en venant au Québec, en m'imprégnant un peu du point de vue québécois que j'ai compris qu'il y avait beaucoup de simplicité dans cette narration du Canada, de naïveté même peut-être et cela correspond beaucoup à mes parents qui ne sont pas naïfs, mais un peu idéalistes [...] Je veux dire le classique là. On l'a entendu combien de fois celle-là ? Je suis arrivée d'un endroit où la tolérance est zéro et j'arrive dans un Canada où la tolérance est grande, mais dont le discours c'est que l'on tolère bien les immigrants, les francophones [...] alors que cela ne devrait pas être une histoire de tolérance le Canada [...] J'ai compris que les francophones ne sont pas une minorité à tolérer à travers le Canada, ça c'est le narratif et tolérer c'est un peu négatif (Rachel).



## GUIDE D'ENTRETIEN INDIVIDUEL

### Introduction :

- se présenter
- rappeler les objectifs de la recherche
- présenter et discuter le formulaire de consentement
- faire signer le formulaire de consentement
- présenter les trois dimensions de la citoyenneté (juridique, politique, sociale)

Nous cherchons la dimension sociale de la citoyenneté (Lister, Isin *et al.*)

- I. Définir son appartenance ethnoculturelle (héritages et constructions identitaires/intersectionnalité)
  - 1) Pouvez-vous me raconter un peu d'où vient votre famille, le ou les pays d'origine.s de vos parents. Est-ce que vous parlez l'une des langues d'origine de vos parents ? Avez-vous voyagé dans le pays d'origine de vos parents ? Avez-vous une double nationalité ? Décrivez-moi votre sentiment d'appartenance au pays de vos parents.
  - 2) Pourquoi vos parents ont choisi d'émigrer au Québec (spécifier l'année d'arrivée) ? Comment pensez-vous que le Québec les a accueillis (processus d'intégration facile ou difficile ?) ? À partir de quelles catégories d'immigration ont-ils été sélectionnés ?
  - 3) Au Québec, quand vous rencontrez quelqu'un pour la première fois (minorité « non visible », vous dites votre nom) est-ce qu'on vous

demande d'où vous venez ? À quel moment de la conversation ? Dans quels contextes ou dans quelles circonstances ?

- 4) Selon vous, quelles sont les impressions des gens sur vos origines ? Selon vous, que semblent-ils savoir de vos origines ? (communauté problème ? stéréotypes ?)
- 5) Quelle est la nature de votre relation avec la communauté d'origine de vos parents au Québec ? Ou auprès d'autres communautés ethnoculturelles ? Dites-moi comment cela se passe ? Avez-vous des choses en commun d'une communauté à l'autre ? Avez-vous des exemples ?
- 6) Selon vous, est-ce que certains aspects de cette relation sont communs aux communautés culturelles ?
- 7) Quel est votre sentiment d'appartenance au Québec/au Canada ?

## II. Définir son féminisme

- 1) Vous avez répondu oui à notre question cherchant à savoir si vous vous identifiez comme féministe, qu'est-ce que cela veut dire pour vous être féministe ?
- 2) Est-ce que vous militez ou avez milité dans des groupes de femmes au Québec ? Avez-vous rencontré des obstacles ? Lesquels ? Qu'est-ce que militer dans les groupes féministes vous a apporté ?
- 3) Avec qui discutez-vous de féminisme ? Quelles sont les réactions de votre milieu (travail/famille) de vous savoir féministe ?
- 4) Croyez-vous que le patriarcat est très présent dans notre société ? Votre mère/grand-mère étaient-elles opprimées ?
- 5) Au Québec, lorsqu'il s'agit d'enjeux féministes à quels moments vous sentez-vous incluse/exclue ? Que faudrait-il mettre sur pied ou imaginer pour que vous soyez ou vous sentiez incluse ?

- 6) Que devrait faire le mouvement féministe au Québec pour mieux représenter l'intérêt de toutes les femmes ?

### III. Définir sa classe sociale (expérience professionnelle)/(mobilité sociale)

- 1) Quel est votre niveau de scolarité ?
- 2) Dans quelle classe sociale situez-vous vos parents ?
- 3) Dans quels domaines travaillez-vous ou avez-vous travaillé ?
- 4) Que pensez-vous des programmes d'accès à l'égalité à l'emploi et en avez-vous déjà bénéficié ?
- 5) Qu'est-ce que la spécificité de votre parcours vous amène comme outil dans vos relations de travail avec les autres ? Faites-vous face à des obstacles particuliers ?

### IV. Définir son engagement social ou politique

- 1) Pourquoi avez-vous (eu) envie de vous impliquer ? Militez-vous (ou avez-vous déjà milité) dans un parti politique (organisme à but non lucratif, syndicat ?...) Avez-vous fait face à des obstacles particuliers ? Est-ce que vous vous êtes présentée à des postes clés (candidate) de ces organisations ?
- 2) Sur l'échiquier politique, vous vous définissez comment ? (gauche, centre, droite)
- 3) Que pensez-vous avoir apporté à la société québécoise par votre engagement ? Comment pensez-vous contribuer à la société québécoise ?
- 4) De quelle manière le fait d'être issue de l'immigration fait en sorte que vous avez des façons de voir les choses différemment ou pas ?
- 5) Si vous aviez à expliquer la société québécoise à 'une nouvelle arrivante' que lui diriez-vous ?

- 6) Y'a-t-il une ' culture commune au Québec ' ? Au Canada ? Si oui, comment la définissez-vous ? Sinon, pourquoi ? Considérez-vous que le colonialisme envers le peuple québécois est présent dans notre société ? Et envers les peuples autochtones ?
- 7) Quelle a été votre position sur le référendum 1995, les ' accommodements raisonnables ' et sur la Charte des valeurs ? Expliquez.
- 8) Comment définissez-vous la solidarité dans une société ? De manière générale, trouvez-vous que la société québécoise est solidaire ? Que met-elle en place ? Que manque-t-il ? (oui ou non, expliquez).
- 9) Que mettriez-vous en place pour atteindre une plus grande « cohésion sociale » (dans le sens d'unité) au Québec ?
- 10) Si vous deviez imaginer une nouvelle citoyenneté pour les femmes au sein de la société québécoise à quoi ressemblerait-elle ? (Que mettriez-vous en place pour atteindre une plus grande « cohésion sociale » au Québec ?)
- 11) Y a-t-il d'autres éléments de votre identité qui ont influencé votre parcours ?

Autodéfinir d'autres éléments (facteurs d'oppression) : religion, orientation sexuelle, santé mentale, mobilité réduite...

## BIBLIOGRAPHIE

- Abu-Lughod, L. (2013). *Do Muslim women need saving?*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press.
- Ahmed, S. (2000). Who knows? Knowing strangers and strangeness. *Australian Feminist Studies*, 15(31), 49-68.
- Alcoff, L. (1995). The problem of speaking for Other. Dans J. Roof et R. Wiegman (dir.), *Who can speak? Authority & Critical Identity* (p. 97-119). Chicago : University of Illinois Press.
- Anthias, F., Yuval-Davis, N. et Cain, H. (1992). *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-racist struggle*. London : Routledge.
- Anzaldúa, G. (2012). *Borderlands, La Frontera: The New Mestiza* (4<sup>e</sup> éd.). San Francisco, CA : Aunt Lute Books. (Ouvrage original publié en 1987).
- Appiah, K. A. et Gutmann, A. (1998). *Color Conscious: The Political Morality of Race*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press.
- Baillargeon, D. (2012). *Brève histoire des femmes au Québec*, Montréal : Les éditions du Boréal.
- Balibar, É. (1988). Y'a-t-il un néo-racisme ? Dans É. Balibar et I. Wallerstein (dir.), *Race, nation et classe. Les identités ambiguës* (p. 27-41). Paris : La Découverte.
- Balibar, É. (1989). Le racisme : encore un universalisme? *Mots*, 18(1), 7-20.
- Balibar, É. (2007). Le retour de la race. *Mouvements*, 50 (2), 162-171.
- Barbot, V. (2010). *D'ailleurs et résolument d'ici*. Québec : Bloc Québécois.
- Baubérot, J. (2007). Existe-t-il une religion civile républicaine? *French Politics, Culture & Society*, 25(2), 3-18.
- Baubérot, J. et Milot, M. (2011). *Laïcités sans frontières*. Paris: Seuil.
- Beaman, J-M. (2016). As French as Anyone Else : Islam and the North African Second Generation in France. *International Migration review*, 50 (1), 41-69.

Beauchemin, J. (2004). La société des identités : éthique et politique dans le monde contemporain. Outremont : Athéna éditions.

Beauchemin, J (dir.) et Bock-Côté, M (dir.), (2007). *La Cité identitaire*, Athéna Éditions.

Beaulieu, I. (2004). Le premier portrait des enfants de la loi 101. Dans M. Venne (dir.), *L'annuaire du Québec* (p. 260-265). Québec : Fides.

Belkhodja, C. et Traisnel, C. (2012). Une communauté nationale assiégée? Le constat des "nouveaux penseurs de sensibilité conservatrice" en France et au Québec. Dans M. Labelle, J. Couture et f. William (dir.), *La communauté politique en question: regards croisés sur l'immigration, la citoyenneté, la diversité et le pouvoir* (p. 121-144). Montréal : Presses de l'Université du Québec.

Benhadjoudja, L. (2014). Vivre ensemble au-delà du soupçon de l'Autre. Dans L. Benhadjoudja, M.-C. Haince et Y. El-Ghadban (dir.), *Le Québec, la Charte, l'Autre et après?* (p. 55-74). Montréal : Mémoire d'encrier.

Benhadjoudja, L. (2015). De la recherche sur les féminismes musulmans: enjeux de racisation et de positionnement. Dans N. Hamrouni et C. Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc?* (p. 41-56). Montréal: Éditions du remue-ménage.

Benhadjoudja, L., Haince, M.-C. et El-Ghadban, Y. (2014). *Le Québec, la Charte, l'Autre et après?* Montréal: Mémoire d'encrier.

Bertrand, J. (2013, 15 octobre). Une charte pour les femmes. *La Presse*. Récupéré de <http://www.lapresse.ca/debats/votre-opinion/201310/11/01-4699030-une-charte-pour-les-femmes.php>.

Bilge, S. (2008). Between Gender and Cultural Equality. Dans F.E. Isin (dir.), *Recasting the Social in Citizenship sous* (p. 100-133). Toronto : University of Toronto Press.

Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogène*, 1(225), 70-88.

Bilge, S. (2010). De l'analogie à l'articulation: théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe. *L'Homme et la société*, 2 (176-177), 43-64.

Bilge, S. (2010a). ... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi: La patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une «nation» en quête de souveraineté. *Sociologie et sociétés*, 42(1), 197-226.

Bilge, S. (2012a). Mapping Québécois Sexual Nationalism in Times of « Crisis of Reasonable Accommodations ». *Journal of Intercultural Studies*, 33(3), 303-318.

Bilge, S. (2012b). Repolitiser l'intersectionnalité : enjeux et défis de l'intersectionnalité [Entretien avec Sirma Bilge]. *Contretemps*. Récupéré de <http://www.contretemps.eu/interventions/enjeux-defis-lintersectionnalite-entretien-sirma-bilge>.

Bilge, S. (2013a). Intersectionality Undone. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 10(02), 405-424.

Bilge, S. (2013b). Reading the racial subtext of the Québécois accommodation controversy: An analytics of racialized governmentality. *Politikon*, 40(1), 157-181.

Billig, M. (1995). Introduction. Dans M. Billig (dir.), *Banal Nationalism* (p. 1-12). Londres : Sage.

Billig, M. (1995). Flagging the Homeland Daily. Dans M. Billig (dir.), *Banal Nationalism* (p. 91-127). Londres : Sage.

Bissoondath, N. (1994). Selling illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada. Toronto : Penguin Books.

Bock-Côté, M. (2003). La danse folle des identités multiples. *L'Action nationale*, 93(2), 26-33.

Bock-Côté, M. (2007). *La Dénationalisation tranquille : Mémoire, identité et multiculturalisme dans le Québec post-référendaire*. Montréal : Les éditions du Boréal.

Bock-Côté, M. (dir.) (2014). Introduction. Dans *Indépendance: les conditions du renouveau*. Montréal : VLB éditeur.

Bolara, B. S. et Li, P. S. (1988). *Racial Oppression in Canada*. Toronto : Garamond Press.

Bonilla-Silva, E. (1997). Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation. *American sociological review*, 62(3), 465-480.

Bouchard, G. (dir.) (2012a). The Small Nation with a Big Dream: Quebec National Myths. Dans *National Myths: Constructed Pasts, Contested Presents* (p. 1-23). Londres : Routledge.

Bouchard, G. (2012b). *L'interculturalisme*, Montréal : Les éditions du Boréal.

Bouchard, M-J, Lévesque, B, St-Pierre, J. (2005). «Modèle québécois de développement et de gouvernance : entre le partenariat et le néo-libéralisme? » Contribution au Groupe de travail transversal du CIRIEC international « Régimes de gouvernance et services d'intérêt général » sous la coordination de Bernard Enjolras (Institute for Social Studies, Oslo). Rencontre de Paris, février 2005. Copublication CRISES et Chaire de recherche du Canada en économie sociale.p.1-37.

Bowen, J.R. (2006). *Why the French Don't Like Headscarves : Islam, the State, and Public Space*. Princeton : Princeton University Press.

Brassard, C. (1980). Le référendum de mai et les groupes féministes. Dans N. Laurin-Frenette et J.-F. Léonard (dir.), *L'impasse : enjeux et perspectives de l'après-référendum* (p. 67-81). Montréal : Nouvelle Optique.

Brossard, L. et Pedneault, E. (2012, 13 juin). Profilage racial et discrimination systémique des jeunes racisés. Rapport de la consultation sur le profilage racial et ses conséquences, Un an près : état des lieux. Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 74 p.

Buzzetti, H. (2013, 25 septembre). « Scission au sein de la fédération des Femmes ». *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/388335/scission-au-sein-de-la-federation-des-femmes>.

Calhoun, G. (1994). Nationalism and Civil Society : Democracy, Diversity and Self-Determination. Dans G. Calhoun (dir.), *Social Theory and the Politics of Identity* (p. 304-335). Cambridge, Massachusetts : Blackwell Publishers.

Campbell, Marie-Ève. (Sous presse). *Analyse des rapports de pouvoir : États-généraux de l'action et de l'analyse féministes*. (Mémoire de maîtrise non publié). Université du Québec à Montréal.

Carby, H. (2008). Le féminisme noir et les frontières de la sororité . Dans E. Dorlin (dir.), *Black Feminism: Anthologie du féminisme africain-américain (1975-2000)* (p. 87-112). Paris : l'Harmattan.

Chastenay, M.-H. et Pagé, M. (2007). Le rapport à la citoyenneté et à la diversité chez les jeunes collégiens québécois: comment se distingue la deuxième génération d'origine immigrée?. Dans M. Potvin, P. Eid et N. Venel (dir.), *La deuxième génération issue de l'immigration: une comparaison France-Québec* (p. 239-256). Outremont : Athéna éditions.

Chicha, M-T. (1997). Programme d'égalité salariale et reconnaissance des qualifications entre méthodologie et politique. *Les cahiers du Mage*, 2(97).



Chicha, M.-T. et Charest, É. (2013). *Analyse critique de l'évolution des programmes d'accès à l'égalité depuis 1985*. Montréal. Centre d'études ethniques des universités montréalaises. p. 150

Choo, H. Y. et Ferree, M. M. (2010). «Practicing Intersectionality in Sociological Research: A Critical Analysis of Inclusions, Interactions, and Institutions in the Study of Inequalities». *Sociological Theory*, 28(2). p.129-149.

Chow, R. (2002). *The Protestant Ethnic and the Spirit of Capitalism*. New-York : Columbia University Press.

Cohen, N. et Arieli, T. (2011). Field research in conflict environments: Methodological challenges and Snowball sampling». *Journal of Peace Research*, 48(4), 423-435. <https://doi.org/10.1177/0022343311405698>

Cohen, Y. (2000). «Chronologie d'une émancipation. Questions féministes sur la citoyenneté des femmes.» *Revue internationale d'études québécoises*, vol3.no2, p. 43-64.

Collectif Clio. (1992). *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*. 2<sup>ème</sup> édition. Saint-Laurent, Québec : Éditions du Club Quebec Loisirs.

Collectif pour l'égalité entre les hommes et les femmes. (2015). *Manifeste des femmes : Pour passer de la colère au pouvoir*. Montréal : éditions Québec-Amérique. p.27

Collins, P. H. (1986). «Learning from the Outsider within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought». *Social problems*, p.S14-S32.

Collins, P. H. (1991). *Black Feminist Thought*. New York: éditions Routledge.

Combahee River Collective (2008). « Déclaration du Combahee River [1977] ». Traduction par Jules Falquet, reproduit dans *Black Feminism: Anthologie du féminisme africain-américain (1975-2000)*, sous la dir de Elsa Dorlin, p. 59-73. Paris : l'Harmattan.

Conradi, A. (2013). La laïcité : un moyen de lutter contre les fondamentalismes religieux, Mythes et réalités à propos de la FFQ et de la laïcité. Montréal : Fédération des femmes du Québec, Molotov Communications, p.14.

Corbeil, M. (2015, 18 février). « Martine Ouellet se distancie de la Charte des valeurs de Drainville ». *Le Soleil*. Récupéré de <http://www.lapresse.ca/le-soleil/actualites/politique/201502/18/01-4845357-martine-ouellet-se-distancie-de-la-charte-des-valeurs-de-drainville.php>

Couillard, D. (1987). «Féminisme et nationalisme. Histoire d'une ambiguïté: l'expérience du Regroupement des femmes québécoises (1976-1980)». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 119p. Disponible chez ProQuest Dissertations & Theses Full Text.

Coutu, M. (1999). «Introduction: Droits fondamentaux et citoyenneté». Dans *Droits fondamentaux et citoyenneté: une citoyenneté fragmentée, limitée, illusoire?* p. 3-18. Montréal: Éditions Thémis.

Crenshaw, K. (1989). «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics». *The University of Chicago Legal Forum*. p.139-167.

Crenshaw, K. (1991). «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of color». *Stanford Law Review*. p.1241-1299.

Crooks, D. (2001). «The Importance of Symbolic Interaction in Grounded Theory Research on Women's Health». *Health Care for Women International*, 22(1). p.11-27.

De Sève, M. (2000). «Women's National and Gendered Identity: The Case of Canada». *Revue d'études Canadiennes*, 35(2). p.61-79.

De Sève, M. et Lamoureux, D. (1993). «La science politique a-t-elle un sexe ?». Dans *Un savoir à notre image? Critiques féministes des disciplines*, (1), p.135-149, sous la dir. de Roberta Mura. Paris : Côté-femmes.

Delphy, C. (1998). ««L'ennemi principal [1970]»». Dans *L'ennemi principal*. 1 *Économie politique du patriarcat*, p. 31-55. Paris: Syllepse.

Dey, I. (1999). *Grounding Grounded Theory*. San Diego: Academic Press.

Dhruvarajan, V., & Vickers, J. (2002). Introduction. Dans *Gender, race, and nation: a global perspective* (p. 3–20). Toronto : University of Toronto Press.

Diversité artistique Montréal. (2015, 22 septembre). *Deux célébrations du monde télévisuel, deux célébrations qui (im) posent un lot de questions*. [Communiqué] Récupéré de : <http://www.diversiteartistique.org/public/files/misc/communiques/2015-09-22-emmy-gemeaux-natasha-st-pier.pdf>

Diversité artistique Montréal. (2016, 28 juillet). *Une commission sur le racisme systémique pour comprendre et pour changer*. [Communiqué]. Récupéré de : <http://www.diversiteartistique.org/public/files/misc/communiques/2016-07-28-commission-racisme-systemique-dam.pdf>

Dorlin, E. (2008a). *Black Feminism: anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. Paris : éditions L'Harmattan.

Dorlin, E. (2008b). «Épistémologies féministes». Dans *Sexe, genre et sexualités: introduction à la théorie féministe*, p. 9-31. Paris : Presses universitaires de France.

Du Bois, W. E. B. (1903). *The Souls of Black Folk*. Oxford : Oxford University Press.

Dubet, F. (2007). «Les secondes générations: des immigrés aux minorités». Dans *La 2e génération issue de l'immigration: une comparaison France-Québec*, sous la dir. de Potvin M., Eid, P. et Venel N. p. 7-16. Outremont (Québec): éditions Athéna.

Ducharme, D et Pedneaul, E. (2016, 4 février). Mémoire sur le document de consultation intitulé «Solidarité et Inclusion sociale. Vers un troisième plan d'action gouvernemental. Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 62p.

Dupuis-Déri, F et Éthier, M-A. dir. (2016). *La guerre culturelle des conservateurs québécois*. Montréal : éditions M, collections Mobilisations, p.224.

Dworkin, A. (1981). «Le pouvoir», traduction par Martin Dufresne, Dans *Pornography: Men Possessing Women*, p. 13-25. New York : N.-Y. Perigee.

Eid, P. (2007a). *Being Arab: Ethnic and Religious Identity Building among Second Generation Youth in Montreal*. Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press.

Eid, P. (2007b). «Le rapport entre genre et ethnicité dans les constructions identitaires de la deuxième génération d'origine arabe au Québec.». Dans *La 2e génération issue de l'immigration: une comparaison France-Québec*. Outremont, sous la dir. de Potvin M., Eid P. et Venel N., p. 215-237. Montréal : éditions Athéna.

Eid, P. (2012). Mesurer la discrimination à l'embauche subie par les minorités racisées: résultats d'un «testing» mené dans le grand Montréal. Québec. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. p. 58.

Elkouri, R. (2016, 16 mai). « Du racisme et des vitres givrées ». La Presse. Récupéré de <http://www.lapresse.ca/debats/chroniques/rima-elkouri/201605/13/01-4981248-du-racisme-et-des-vitres-givrees.php>.

Ezekiel, J. (2010). «I Grew Up White: Crossing Borders and Changing Race». *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism*, 10(2). p.124-140.

Falquet, J. (2015, 26 août). «(Anti)-racisme, lesbianisme, perspectives décoloniales». 7<sup>e</sup> Congrès international des recherches féministes dans la francophonie, Usages des théories féministes matérialistes francophones: réflexions anti-raciste, lesbiennes, décoloniales et postcoloniales (Séance 2), Université du Québec à Montréal.

Fontaine, L. (2010). «Linguistic Issues and Immigration in Quebec: Relating the «Cultural Communities» to the «Quebec Nation» and the «French». Dans *Canadian Language Policies in Comparative Perspective*, sous la dir. de Michaël A. Morris, p. 246-266. Montréal et Kingston: Mc Gill-Queens's University Press.

Gagnon, A.-G. dir. (2003). *Québec: État et société*, tome 2, Montréal : Québec Amérique.

Gagnon, A.-G. et Boucher, F. (2014). Aperçu historique. Dans Gagnon, A.-G., Milot, M., Seidle, F. L. et Boucher, F. (dir.), *Rapport présenté au ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion en vue d'élaborer un nouvel énoncé politique*. Montréal.

Gagnon, A.-G. et Iacovino, R. (2003). «Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté». Dans *Québec: État et société*, tome 2, sous la dir. de Alain-G. Gagnon., p.413-436. Montréal : Québec Amérique

Gagnon, A.-G., Milot, M., Seidle, F. L. et Boucher, F. (2014). Rapport présenté au ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion en vue d'élaborer un nouvel énoncé politique. Montréal.

Gagnon, B. dir. (2010). La diversité québécoise en débat: Bouchard, Taylor et les Autres. Montréal : Québec Amérique.

Galerand, E. et Kergoat, D. (2014), «Consubstantialité vs intersectionnalité : À propos de l'imbrication des rapports sociaux», *Nouvelles pratiques sociales*, Vol. 26, (2), p.44-61.

Gallant, N. (2008). «Choix identitaires et représentations de l'identité issue de l'immigration chez la deuxième génération». *Canadian Ethnic Studies*, 40(2), p.35-60.

Gilroy, P. (2000). *Against Race: Imagining Political Culture beyond the Color Line*. Cambridge, Massachusetts : The Belknap Press of Harvard University Press.

Glaser, B. et Strauss, A. (1967). The discovery of grounded theory : strategies for qualitative research. Hawthorne. N.Y : Aldine de Gruyter.

Godin, G. et Gervais, A. (1993). *Gérald Godin : Écrits et parlés (Vol.2. Politique)*. Montréal : l'Hexagone.

Goldberg, D. T. (2002). *The Racial State*. Malden, MA et Oxford, United Kingdom : Blackwell Publishing.

Goldberg, D. T. (2009). «Enduring Occupations (On Racial Neoliberalism)». Dans *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*, p.327-376, Malden, MA : Wiley-Blackwell Publishing.

Greyser, N. (2012). «Beyond the "Feeling Woman": Feminist Implications of Affect Studies». *Feminist Studies*, 38(1). p.84-112.

Grosfoguel, R. (2006). «Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global». *Multitudes* (3). p.51-74.

Guimond, J. (2010, 30 juin). «Québecor quitte le Conseil de presse». *La Presse* (Montréal).Répéré de <http://www.lapresse.ca/le-soleil/actualites/societe/201006/29/01-4294320-quebecor-quitte-le-conseil-de-presse.php>

Hage, G. (2000) Première version parue en 1998. «Evil White Nationalists 1: The Function of the Hand in the Execution of Nationalist Practices». Dans *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Nation*, p. 28-67. Routledge.

Hall, S. (1997). «The Spectacle of the Other». Dans *Representations: Cultural Representations and Signifying Practices*, p. 223-279. Londres: Sage.

Hamrouni, N. et Maillé, C. (2015). «Le sujet du féminisme et sa couleur». Dans *Le sujet du féminisme est-il blanc*, p. 9-23, Montréal: Éditions du remue-ménage.

Hancock, A.-M. (2011). *Solidarity Politics for Millennials: A Guide to Ending the Oppression Olympics*. New-York : Palgrave Macmillan.

Handcock, M. S. et Gile, K. J. (2011). «Comment: On the Concept of Snowball Sampling». *Sociological Methodology*, 41(1). p.367-371.

Haney-López, I. F. (2007). « " A Nation of Minorities": Race, Ethnicity, and Reactionary Colorblindness». *Stanford Law Review*. p.985-1063.

Haraway, D. (1988). «Savoirs situés: la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle», traduit par Vincent Bonnet, inédit. Parution originale : *Z Situated Knowledges : The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, *Feminist studies*, n14, p.575-599.

Harding, S. G. (2004). «Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate». Dans *The Feminist Standpoint Theory Reader*, p. 1-16. New-York/Londres: Routledge.

Hartsock, N. C. (1983). «The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism». Dans *Discovering reality : Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, sous la dir. de Sandra Harding, p. 283-310. Boston : Reidel.

Helbling, M. (2009). «Nationalism and Democracy : Competing or Complementary Logics?». *Center for Comparative and International Studies, Living Reviews in Democracy*. <http://democracy.livingreviews.org/index.php/lrd/article/viewFile/33/77>.

Helly, D. et Van Schendel, N. (2001). Appartenir au Québec: Citoyenneté, nation et société civile: Enquête à Montréal, 1995, Institut québécois de recherche et de culture. Québec : Presses de l'Université Laval.

Hesse, B. (2007). «Racialized modernity: An Analytics of White Mythologies». *Ethnic and Racial Studies*, 30(4). p.643-663.

hooks, b. (2015). *Ne suis-je pas une femme?* Traduit par Olga Potot. Paris : Collection Sorcières. (Ouvrage original publié en 1981).

Huffington Post (2016,11 mars). *Santé Canada se défend d'avoir utilisé une photo de femme portant le hijab dans l'une de ses publicité*. [Fil de presse]. Récupéré de : [http://quebec.huffingtonpost.ca/2016/03/11/sante-canada-hijab-publicite\\_n\\_9443444.html](http://quebec.huffingtonpost.ca/2016/03/11/sante-canada-hijab-publicite_n_9443444.html)

INCITE! Women of Color Against Violence. (2014). «Community Accountability: How do we address violence within our communities?» Récupéré de : <http://www.incitenational.org/page/community-accountability>.

Intégration et maintien en emploi de femmes d'origines diverses dans les groupes de femmes (s.d.). Récupéré en 2015 de [http://199.58.81.229:12081/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=192&Itemid=635](http://199.58.81.229:12081/index.php?option=com_k2&view=item&id=192&Itemid=635)

Isin, F. E., Brodie, J., Juteau, D. et Stasiulis, D. (2008). «Recasting the Social in Citizenship». Chap dans *Recasting the Social in Citizenship* sous la dir. de Isin F. E., p. 3-19. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.

Jayawardena, K. (1986). *Feminism and Nationalism in the Third World*. Londres et New Jersey : Zed Books London.

Jenson, J. (2005). «La citoyenneté: ses frontières et ses lisières». La Citoyenneté dans tous ses états, Bruxelles, le 23 mars 2005, Chaire de recherche du Canada en citoyenneté et gouvernance. p.1-11.

Jenson, J. (2006). «La citoyenneté sociale et les «nouveaux risques sociaux» au Canada : où sont passées les voix des femmes? ». *Droit et société*. Vol 1. N°62, p.21-43.

Juteau, D. (2008). Rapports de sexe, frontières ethniques et identités nationales. Rapport final préparé pour la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, décembre 2007, Québec.

Karmis, D. (2003). «Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain: clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours». Dans *Québec: État et société, tome 2*, sous la dir. de A.-G. Gagnon, p. 85-116. Montréal: Québec Amérique.

Karmis, D. (2008). «Un couteau reste un couteau? Réflexions et limites de l'hospitalité québécoise». Dans *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*, sous la dir. de Stephan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux, p. 249-264. Québec: Les Presses de l'Université Laval.

Kergoat, D. (2010). «Le rapport social de sexe. De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion.». Dans Collectif *Les rapports sociaux de sexe*. Vol. 30, Actuel Marx, p. 60-75. Paris: Presses Universitaires de France.

Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford New-York : Clarendon Press.Oxford.

Labelle, M. (1987). Histoires d'immigrées : itinéraires d'ouvrières colombiennes, grecques, haïtiennes et portugaises de Montréal.Montreal : Les éditions du Boréal.

Labelle, M. (2008). «De la culture publique commune à la citoyenneté: ancrages historiques et enjeux actuels». Dans *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*, sous la dir. de Stephan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux, p. 19-43. Québec: Les Presses de l'Université Laval.

Labelle, M. (2012). «L'instrumentalisation des valeurs dans le débat sur la diversité, l'identité nationale et la citoyenneté au Québec». Dans *La communauté politique en question : regards croisés sur l'immigration, la citoyenneté, la diversité et le pouvoir*, sous la dir. de Micheline Labelle, Jocelyne Couture & Frank Williams Remiggi, p. 344-366. Sainte-Foy: Presses Universitaires du Québec.



Labelle, M., Frenette, Y. et Salée, D. (2001). *Incorporation citoyenne et/ou exclusion? : la deuxième génération issue de l'immigration haïtienne et jamaïcaine*: Fondation canadienne des relations raciales. Toronto : Fondation canadienne des relation raciales.

Lamoureux, D. (1999). «La posture du fils». Dans *Malaises identitaires: échanges féministes autour d'un Québec incertain*, sous la dir. de Diane Lamoureux, Chantal Maillé et Micheline De Sève, p. 25-49. Montréal: Éditions du remue-ménage.

Lamoureux, D. (2001a). «L'Amère patrie : Entre féminisme et nationalisme». *Le Devoir*, 8 mars 2001.

Lamoureux, D. (2001b). *L'Amère Patrie-Féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain*. Montréal: Éditions du remue-ménage.

Lamoureux, D. (2014). «Dissonances identitaires». *Politique et Sociétés*, 33(1). p.61-75.

Lamoureux, D. (2015, 8 janvier). *Qui sont ces Québécoises debouttes?* Féminisme québécois et diversité ethnoculturelle, Communication présentée à l'Université de Montréal.

Lamoureux, D. (2016). *Les possibles du féminisme : Agir sans «Nous»*. Montréal : éditions du Remue-Ménage.

Lamoureux, D., Maillé, C. et De Sève, M. (1999). *Malaises identitaires: échanges féministes autour d'un Québec incertain*. Montréal: éditions du remue-ménage.

Lamrabet, A. (2004). *Aicha, épouse du Prophète, ou l'islam au féminin*. Lyon: Tawhid.

Lanctôt, A. (2015). *Les libéraux n'aiment pas les femmes : [essai sur l'austérité]*. Montréal : Lux Éditeur.

Larouche, V. (2016, 27 mai). « Contre la radicalisation, une campagne sur le “ vivre ensemble ” ». La Presse. Récupéré de : <http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201605/27/01-4985831-contre-la-radicalisation-une-campagne-sur-le-vivre-ensemble.php>

Laur, E. (2013). «Minorités majoritaires et majorités minoritaires: des oxymorons?» *Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques: Minorités linguistiques et société* (3). p.19-40.



Leroux, D. (2010). « Quebec Nationalism and the Production of Difference : The Bouchard-Taylor Commission, the Hérouxville Code of Conduct, and Québec's Immigrant Integration Policy». *Québec Studies*, (49), p.107-126.

Limoges, V. (2015, 10 mars). «Fermeture de la mosquée Al Andalous : mécontentement dans la communauté. *Les Nouvelles Saint-Laurent, Journal métro* (Montréal). Récupéré de <http://journalmetro.com/local/saint-laurent/actualites/733821/fermeture-de-la-mosquee-al-andalous-mecontentement-dans-la-communaute/>

Lister, R. (1997). *Citizenship, Feminist Perspectives*. New York: New York University Press.

Lorde, A. (2008). «Transformer le silence en paroles et en actes». Dans *Black Feminism: Anthologie du féminisme africain-américain (1975-2000)*, sous la dir. de Elsa Dorlin, p. 92-100. Paris : l'Harmattan. (Ouvrage original publié en 1984).

Lugones, M. (2010). «Toward a Decolonial Feminism». *Hypatia*, 25(4). p.742-759.

Maillé, C. (1999). «Matériaux pour penser un Québec féministe postmoderne». Dans *Malaises identitaires: échanges féministes autour d'un Québec incertain*, sous la dir. de Lamoureux, D., Maillé, C. et De Sève, M. », de p. 145-165. Montréal: Éditions du Remue-ménage.

Maillé, C. (2001). «La contribution du féminisme à la reformulation des discours sur l'identité nationale au Québec: un examen de quelques idées et notions». Dans *Repères en mutation, Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, sous la dir. Maclure, J. et de Gagnon, A-G. p. 165-203. Montréal : Québec-Amérique.

Maillé, C. (2007). «Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois». *Recherches féministes*, 20(2). p.91-111.

Maillé, C. (2015). «De l'articulation entre race, classe et genre: éléments pour une analyse féministe intersectionnelle au Québec». Dans *Le sujet du féminisme est-il blanc*, sous la dir. de Hamrouni, N. et Maillé, C. p. 155-173. Montréal, Québec: éditions du remue-ménage.

Marissal, V. (2014, 31 Mars). « Le choc, la charge, la charte ». *La Presse* (Montréal). Récupéré de <http://www.lapresse.ca/actualites/201403/31/01-4752879-le-choc-la-charge-la-charte.php>

Marques-Pereira, B. (2003). *La citoyenneté politique des femmes*. Paris : Éditions Dalloz.

Marshall, T. H. (1950). *Citizenship and Social Class and other essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Marshall, T. H. (1977). *Class, Citizenship and Social Development*. Chicago University Press.

Mbembe, A. (2013). *Critique de la raison nègre*. Paris : La Découverte.

Mc Andrew, M. (2006). «Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain: dix ans plus tard, l'analyse proposée tient-elle toujours la route?». *Sociologie et sociétés*, 38(1). p.213-233.

Meintel, D. (1989). «Les Québécois vus par les jeunes d'origine immigrée». *Revue internationale de l'Action communautaire*, 21 (61), p.81-94.

Meintel, D. (1992). «L'identité ethnique chez les jeunes Montréalais d'origine immigrée». *Sociologie et sociétés*, 24 (2). p.73-89.

Meintel, D. et Kahn, E. (2005). «De génération en génération: Identités et projets identitaires de Montréalais de la «deuxième génération». *Ethnologies*, 27(1). p.131-163.

Mendelsohn, M. (2002). «Measuring National Identity and Patterns of Attachment: Quebec and Nationalist Mobilization». *Nationalism and Ethnic Politics*, 8(3). p.72-94.

Mercier, J-F. (réal) et Payette, L (aut.) (1989, 12 février). *Disparaître : le sort inévitable de la nation française d'Amérique?* [Documentaire diffusé à Radio-Canada]. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=flWTGoKxznY>

Micone, M. (1989). «Speak what». *Jeu: Revue de théâtre* (50). p.83-85.

Mignolo, W. D. (2002). «The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference ». Dans *South Atlantic Quarterly Winter 2002* 101 (1). p. 57-96

Mignolo, W. D. (2009). «Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom. Theory», *Culture & Society*, 26(7-8). p.159-181.

Mills, C. W. (2008). «Racial Liberalism». *PMLA*, 123(5). p.1380-1397

Mills, S. (2004). «Québécoises deboutte! Le Front de libération des femmes du Québec, le Centre des femmes et le nationalisme». *Revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française*, 4(2). p.183-210.

Mills, S. (2011). *Contester l'empire: pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal (1963-1972)*. Collection Cahiers du Québec. Montréal : Hurtubise.

Mohanty, C. T. (1984). «Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses», *boundary 2*, vol.12/13 (vol.12, no3-vol13,no1), p.333-358

Mohanty, C.T . (2009). «Sous le regard de l'occident.....dans Sexe, race, Classe, pour une epistémologie de la domination sous la dir. Elsa Dorlin, paris, Puf....p.149-182.

Nadeau, J. (2013, 25 septembre). « Miville-Dechêne a refusé le prix du Mouvement laïque destiné au CSF ». *Le Devoir*. Récupéré de : <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/388336/miville-dechene-a-refuse-le-prix-du-mouvement-laique-destine-au-csf>

Nash, J. C. (2008). «Re-thinking Intersectionality». *Feminist review*, 89(1). p.1-15.

Niosi, L. (2016, 3 Mars). «Les femmes de minorités visibles, les plus scolarisées au pays». *La Presse* (Montréal). Récupéré de <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2016/03/03/004-femmes-minorite-visible-statistique-canada-etude-diplome-universitaire.shtml>

Noivo, E. (1997). *Inside Ethnic Families: Three Generations of Portuguese-Canadians*. Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press.

O'Leary, V. et Toupin, L. (1983). *Québécoises deboutte!: une anthologie de textes du Front de libération des femmes (1969-1971) et du Centre des femmes (1972-1975)*. Montréal : Remue-Ménage.

Okin, S. M. (1999). *Is multiculturalism Bad for Women?* Sous la dir. de Cohen, J., Howard, M., et Nussbaum, M.C., Princeton : Princeton University Press.

Ollivier, M. et Tremblay, M. (2000). «Quelques principes de la recherche féministe». *Questionnements féministes et méthodologies de la recherche*. p.20-57. Montréal : l'Harmattan.

Omi, M. et Winant, H. (1994). *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. New York City: Routledge.

Oommen, T. K. (1997). «Class, Nation, Ethnie and Race: Interlinkages». Dans *Citizenship, Nationality and Ethnicity: Reconciling Competing Identities*, p. 204-222. Cambridge et Oxford : Polity Press.

Osmani, F. (2002). «L'égalité pour toutes? L'engagement féministe et les droits des immigrantes au Québec». *Recherches féministes*, 15(2). p.141-151.

Pagé, G. (2012). *Feminism à la Quebec; Ideological Travelings of American and French Thought (1960-2010)*. Thèse de doctorat. Université du Maryland. Disponible chez ProQuest Dissertations & Theses Full Text.

Pagé, G. (2014). «La démocratie et les femmes au Québec et au Canada». Dans *La politique québécoise et canadienne : une approche pluraliste*, sous la dir.de Gagnon, A-G et la participation de Sanschagrin, D. p.529-548. Québec : éditions Presses de l'Université du Québec.

Pagé, G. (2015). « Est-ce qu'on peut être racisées nous aussi?»: les féministes blanches et le désir de racisation». Dans *Le sujet du féminisme est-il blanc?* sous la dir.de Hamrouni, N et Maillé, C. p. 133-154. Montréal: éditions du remue-ménage.

Pagé, G. et Pires, R. (2015). *L'intersectionnalité en débat: pour un renouvellement des pratiques féministes*. Rapport de recherche déposé à La Fédération des femmes du Québec. Page consultée à <http://www.ffq.qc.ca/2015/03/etude-lintersectionnalie-en-debat-pou-un/>.

Payé, P. et Mucchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (3e édition). Paris: Armand Colin.

Payette, L. et Mercier, J.-F. *Disparaître*. [Documentaire] Récupéré de : <https://www.youtube.com/watch?v=flWTGoKxznY>

Pierre, M. (2001). *Les représentations et l'expérimentation de l'incorporation socioéconomique des jeunes québécois de la deuxième génération issus de l'immigration haïtienne au Québec*. Mémoire de maîtrise. Montréal: Université du Québec à Montréal.

Piketty, T. (2013). *Le capital au XXIème siècle*. Paris : éditions du Seuil.

Poiret, C. (2011). «Les processus d'ethnisation et de raci (ali)sation dans la France contemporaine : Africains, Ultramarins et « Noirs », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 27, no 1, <http://remi.revues.org/5365>.

Potvin, M. (2000). «Racisme et citoyenneté chez les jeunes Québécois de la deuxième génération haïtienne». Dans *L'individu et le citoyen dans la société moderne*, sous la dir. de Potvin, M. et Fournier, B. p. 185-225. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.

Potvin, M. (2007). «Blackness, haïtianité et québécoisité: modalités de participation et d'appartenance chez la deuxième génération d'origine haïtienne au Québec». Dans *La 2e génération issue de l'immigration. Une comparaison France-Québec*, sous la dir. de Potvin, M., Eid, P. et Venel, N. p. 137-170. Outremont (Québec): éditions Athéna.

Potvin, M. (2008). «Racisme et «discours public commun» au Québec». Dans *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*, sous la dir. de Gervais, S. Karmis, D. et Lamoureux, D. p. 227-248. Québec: Les Presses de l'Université Laval.

Potvin, M., Eid, P. et Venel, N. (2007). *La 2e génération issue de l'immigration: une comparaison France-Québec*. Outremont (Québec): éditions Athéna.

Québec (2006). Vers une politique gouvernementale contre le racisme et la discrimination : Caractéristiques de la population des communautés culturelles. Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles. Québec : publications du gouvernement du Québec, p.26.

Québec. Assemblée nationale (2013). Projet de loi n°60, 1ère session, 40<sup>e</sup> législature, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement, présenté par M. Bernard Drainville, Ministre responsable des Institutions démocratiques et de la Participation citoyenne.

Québec (2013, Avril). Secrétariat aux institutions démocratiques et à la participation citoyenne. *Que pensent les Québécois des accommodements religieux?* Rapport final préparé par Léger Marketing. pp.40.

Québec Inclusif (2013, 10 novembre). «Manifeste pour un Québec Inclusif». *Huffington Post*. Réperé dans <http://quebec.huffingtonpost.ca/news/manifeste-pour-un-quebec-inclusif/>

Quénart, A. et Jacques, J. (2002). «Trajectoires et sens de l'engagement chez les jeunes militantes féministes». *Cahiers de recherche sociologique*, 37. p.105-130.

Quérin, J. (2013). «Le nationalisme conservateur face à la diversité: un retour à Lévesque? » Dans *Les nationalismes québécois face à la diversité ethnoculturelle*, sous la dir. de Micheline Labelle, Rachad Antonius et Pierre Toussaint, p.97-106, Montréal : éditions IEIM.

Quijano, A. (2007). «Race et colonialité du pouvoir». *Mouvements* (3). p.111-118.

Radio-Canada et La Presse Canadienne. (2015, 16 juin). *Un collectif pour une véritable égalité homme-femme voit le jour*. Récupéré de <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2015/06/16/002-collectif-femmes-lise-payette-egalite-pouvoir.shtml>

Regroupement québécois des centres d'aide et de lutte contre les agressions à caractère sexuel (2006). *Racisme, sexisme et agressions sexuelles : des violences sexospécifiques, des effets dévastateurs : mémoire présenté à la Commission de la culture chargée d'étudier la mise en place d'une Politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination*. Montréal.

Ricci, S. (2015). «Quand le sourire de la diversité cache les rapports de domination». Dans *Le sujet du féminisme est-il blanc?* sous la dir.de Naïma Hamrouni, N. et Maillé, C. p. 175-193. Montréal: éditions du remue-ménage.

Richer, J. (2016, 29 février). «Lise Thériault ne se dit pas féministe». *Le Devoir*. Récupéré de <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/464201/lise-theriault-ne-se-dit-pas-feministe>.

Rousseau, G. (2006). *La nation à l'épreuve de l'immigration*, Québec : Les éditions du Québécois.

Rushin, D. K. (1981). The bridge poem: na.

Saint-Louis, J-C. (2014). «L'«identité québécoise» dans les sciences sociales et dans les débats universitaires : quelques significations et enjeux». Dans *La politique québécoise et canadienne : une approche pluraliste*, sous la dir.de Gagnon, A-G et la participation de Sanschagrin, D.p.109-138. Québec : éditions Presses de l'Université du Québec.

Sajed, A. (2010). «Postcolonial Strangers in a Cosmopolitan World: Hybridity and Citizenship in the Franco-Maghrebian Borderland». *Citizenship studies*, 14(4). p.363-380.

Salée, D. (2005). «Peuples autochtones, racisme et pouvoir d'État en contextes canadien et québécois: Éléments pour une ré-analyse». *Nouvelles pratiques sociales*, 17(2). p.54-74.

Saunders, D. (2012). *The Myth of the Muslim Tide: Do Immigrants Threaten the West?*, États-Unis: Alfred A.Knopf Canada.

Seymour, M. (1999). «Plaidoyer pour la nation sociopolitique» dans *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, ous la dir. de Seymour, M. p.153-167. Montréal : Liber.

- Shafir, G. (1998). *The Citizenship Debates: A Reader*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Smith, D. (2004). «Women's Perspectives as a Radical Critique of Sociology». Dans, *The Feminist Standpoint Theory Reader* sous la dir. de Harding, S. p. 21-23. New-York/Londres: Routledge. (Ouvrage original publié en 1974)
- Spivak, G. C. (1988). *Les subalternes peuvent-elles parler?* Traduit par Jérôme Vidal. Paris : éditions Amsterdam.
- Srivastava, S. (2005). «“You’re Calling me a Racist?” The Moral and Emotional Regulation of Antiracism and Feminism». *Signs*, 31(1). p.29-62.
- Starks, H. et Trinidad, S. B. (2007). «Choose your Method: a Comparison of Phenomenology, Discourse Analysis, and Grounded Theory». *Qualitative health Research*, 17(10). p.1371-1380.
- Stasiulis, D. (1999). «Relational Positionalities of Nationalisms, Racisms and Feminisms». Dans *Between Woman and Nation: Nationalism, Transnational Feminisms and the State*, sous la dir. de Kaplan, N. A. Caren et Moallem, M. p. 183-218. Durham, Duke University Press.
- Statistique Canada. (2008). *Minorités visibles*, <http://www.statcan.gc.ca/pub/81-004-x/def/4068739-fra.htm> consulté le 19 janvier 2015.
- Statistique Canada. (2011). *Femmes au Canada : rapport statistique fondé sur le sexe, 2011*. Produit no 89-503-x au catalogue de Statistique Canada, Ottawa. Récupéré le 18 août 2016 de [http://www5.statcan.gc.ca/access\\_acces/alternative\\_alternatif.action?l=fra&loc=/pub/89-503-x/89-503-x2010001-fra.pdf](http://www5.statcan.gc.ca/access_acces/alternative_alternatif.action?l=fra&loc=/pub/89-503-x/89-503-x2010001-fra.pdf)
- Taylor, C. (1994). «The Politics of Recognition». Dans *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, sous la dir. de Gutman, A., Princeton, New Jersey : Princeton University Press.
- Thobani, S. (2007). *Exalted Subjects: Studies in the Making of Race and Nation in Canada*. Toronto : University of Toronto Press.
- Trudel, F. (2009). *L'engagement des femmes en politique au Québec: histoire de la Fédération des femmes du Québec de 1966 à nos jours*. Thèse de doctorat. Université du Québec à Montréal. Disponible chez ProQuest Dissertations & Theses Full Text.
- Vallières, P. (1994) [1966]. *Nègres blancs d'Amérique*, Montréal, Typo.

- Vastel, M. (2015, 15 Août). «L'immigration refaçonée», *Le Devoir*. Repéré dans :<http://www.ledevoir.com/politique/canada/447663/l-immigration-refaconnee>.
- Venel, N. (2004). *Musulmans et citoyens* (L.Monde Éd.). Paris : Presses Universitaires de France.
- Vickers, J. et Dhruvarajan, V. (2002). Gender, Race and Nation. Dans *Gender, race, and nation: a global perspective* (p. 25–63). Toronto : University of Toronto Press.
- Vogt, P. W. (2005). *Dictionnaire of Statistics and Methodology: A Nontechnical Guide for the Social Sciences*, Londres : Sage.
- Wainaina, B. Ah, ces fantasmes de Blancs! *Courrier international*. Repéré à <http://www.courrierinternational.com/article/2009/08/01/ah-ces-fantasmes-de-blancs>
- Waldron, J. (2000). «Cultural Identity and Civic Responsibility». Dans *Citizenship in Diverse Societies*, sous la dir. de Kymlicka, W. et Norman, W., p. 155-174. New-York: Oxford University Press.
- West, C. (1993). *Race Matters*. Boston : Beacon Press.
- Xiaoqing, Z. (2008). «Gender equity in the Rule of Law in China». Dans *International perspectives on Gender Equality and Social Diversity*. sous la dir. de Miyoko Tsujimura, p. 43-58. Japon: Tohoku University Press.
- Yack, B. (1999). «The Myth of the Civic Nation» dans *Theorizing nationalism* sous la dir. de Ronald Beiner, p.103-118. Albany : SUNY Press.
- Yosso, T. J. (2005). «Whose Culture has Capital? A Critical Race Theory Discussion of Community Cultural Wealth». *Race Ethnicity and Education*, 8(1). p.69-91.
- Young, I. M. (1989). «Polity and Group Difference: a Critique of the Ideal of Universal Citizenship». *Ethics*. p.250-274.
- Young, I. M. (1997). *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, Princeton: Princeton University Press.
- Young, I. M. (1998). «Polity and Group Difference: A Critique of Universal Citizenship». Dans *Feminism and politics*, sous la dir. de A. Phillips, p. 401-429. Oxford: Oxford University Press.
- Young, I. M. (2009). «Five Faces of Oppression». Dans *Geographic Thought: A Praxis perspective*, sous la dir. Henderson, G. et Waterstone, M., p.55-71. New-York : Routledge.



Yuval-Davis, N. (1997). *Gender and Nation*. Londres : SAGE.

Yuval-Davis, N. (2006). «Intersectionnality and Feminist Politics». *European Journal of Women Studies*, 13(3). p.193-209.

Yuval-Davis, N. (2011). «Power, Intersectionality and the Politics of Belonging». *FREIA-Feminist Research Center in Aalborg*. Aalborg University, Danemark. FREIA working paper series, (75). p.2-24.

Yuval-Davis, N. (2012). «Dialogical Epistemology, an Intersectional Resistance to the “Oppression Olympics”». *Gender & Society*, 26(1). p.46-54.